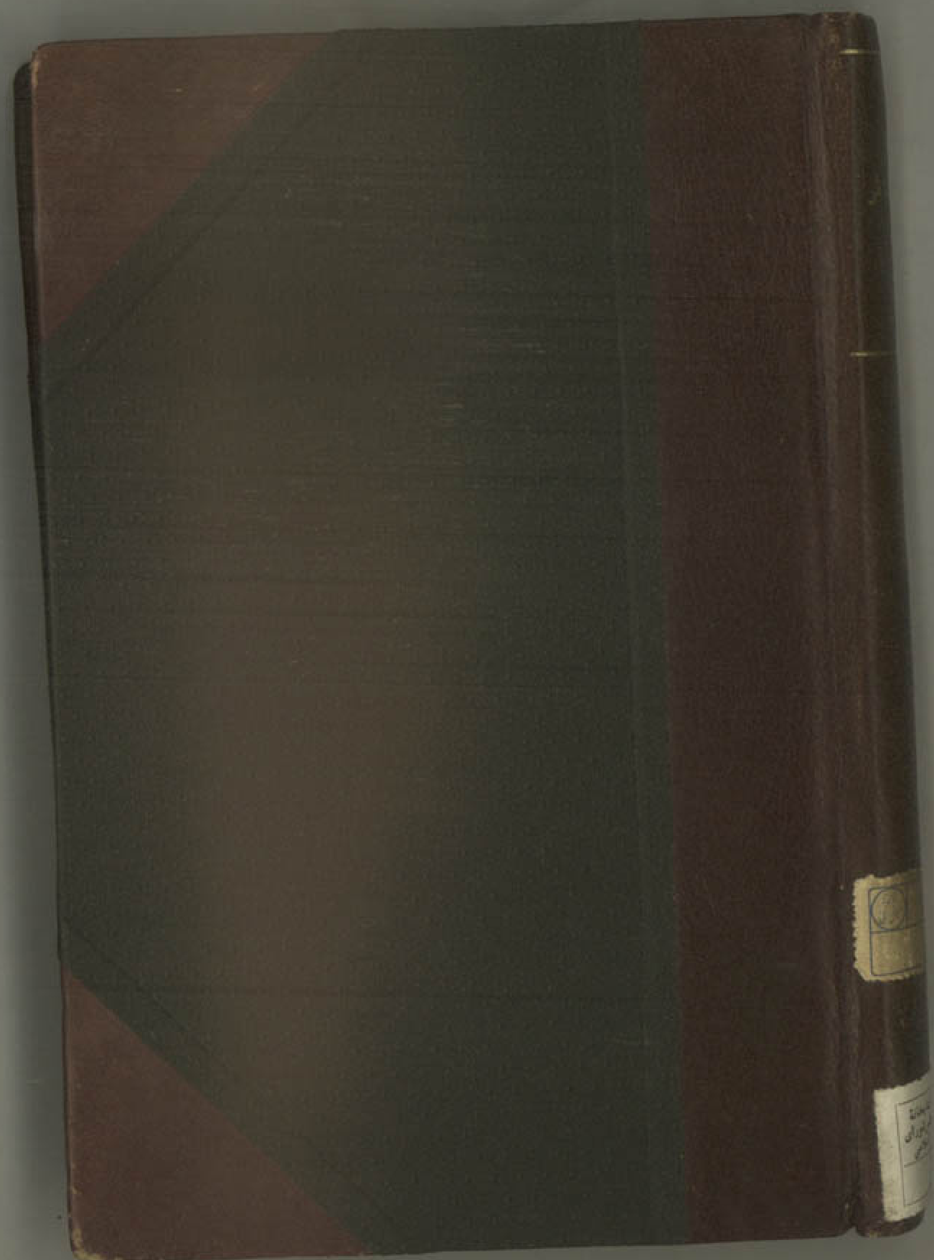



کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
تاسیس ۱۳۰۲









بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله خالق الجود ومفيض الوجود مبدع الارض والسموات ومنشئ القابليات و
الاستعدادات الذي تمم بالافاضة مواد قابلية الممكنات واخرجها الى حدائق الانوار
من مضائق الظلمات المتفرد الذي لا من شيء كان ولا من شيء يكون والمتوحد
الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون حكيم كلّ دون صفاته الواصفون وحار
في ملكوته العالمون شهدت بوجوب ذاته حاجة الممكنات واعترفت بدوام بقائه
صورة افتقار الموجودات عالم بما شاء قبل ان يكون وقادر بما يريد ان شاء كما يكون
لا ضد له حتى يقابله الاضداد ولا ند له حتى يقارنه الانداد سابق قبل الاشياء
لا موجود كائن وآخر بعد الاواخر لا عماد ومعاون والصلوة والسلام على اكمل
الكائنات واشرف الموجودات البرزخ الجامع بين الوجوب والامكان والجامع
الاتم بين القدم والحدثان الذي ارسله بالحق بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه
سراجا منيرا صاحب الدعوة التامة والشفاعة العامة هادي المسالك والسبل
وخاتم النبيين والرسل وعلى آله الاخيار المصطفين الابرار الوسائط بين المخلوق
والخالق حجج الله على الخلائق البينات الزاكيات الثاقبات الباهرات
الكاشفات المعضلات المحكمات المتشابهات النيرات مظاهر اللاهوت

مفاخر

مفاخر الملكوت روابط الناسوت **وبعد** فيقول العبد المفتقر الى
رحمة رب العالمين ابن محمد جواد زين العابدين النوري تجاوز الله عن سيئاتهما
لما صرف برهة من العمر في تحصيل المعارف والحكمة النقية فسنح ببالي ان اكتب
رسالة في هذا الفن تذكرة لنفسي وتبصرة لبعض الطالبين الذين كانوا احسن
ظنهم للاستفادة عندي خاسرين ولكني ساهلت في هذا الامر شطرا من الزمان
على الفرط لنقصانه فلما شرعت مباحثة الرسالة الموسومة بالمشاعر المنسوبة الى
المقبول عند الاوائل والاواخر النحرير المحقق والحبر المدقق المرتقي مدارج
الكمالات صدر الملة والدين فخر الاسلام والمسلمين عطر الله مضجعه واسكنه
في اعلا عليين احببت ان اشرح لها شرحا متوسطا بين التفصيل والاجمال
لا يزيد فيه الاكثار ولا يكثر فيه الاجمال عسى ان يكون ذخيرة ليوم الدين و
ينتفع به بعض الطالبين وجعلته تحفة للحضرة العلية وهدية للسدة السنية اعني
حضرة الملك العادل والخاقان الكريم الباذل مالك الملك بالارث
والاستحقاق وناصر احكام الشريعة في الانفس والآفاق المجتهد في نصب
سرادق الامن والامان الممتثل لنص ان الله يامر بالعدل والاحسان
المجاهد في سبيل الله والغازي لدين الله حامي بلاد اهل الايمان ماحي آثار
الكفر والطغيان باسط مهاد العدل والانصاف قامع بنيان الجور والاعتساف

٢

اجل الملوک والسلاطین قهرمان الماء والطین معین الشریعة القویمة الغراء
سالک الطریقة المستقیمة البیضاء السلطان بن السلطان بن السلطان بن السلطان
والخاقان بن الخاقان بن الخاقان بن الخاقان محمد شاه
قاجار لازالت سماء دولته بکواکب العظمة والجلال
المأمول الی الله ان یجعل بضاعتنا المزجاة مقبولة عنده وسمیته بضوء المناظر شرحا
علی رسالة المشاعر والمسئول من الله النفع به واشفاع الطالبین منه وان یجعله
وسیلة لیوم المعاد وذخیرة لدی المرصاد قال المص اعلی الله مقامه الفاتحة
تحقیق مفهوم الوجود واحکامه واثبات حقیقته واحواله وفیه مشاعر ای فی تحصیل
اصل مفهوم الوجود واحکامه لتصورا واثبات حقیقته واحواله فی نفس الامر بمقتضی
البرهان المشعر الاول فی انه غنی عن التعریف قال بعض الفضلاء دام ظله العالی
ظاهر هذا التعریف یفید ان التعریف جایز لکن لا یحتاج ولا یفید کما یدل علیه
لفظ خفی واغنی فیما بعد انتهی الظاهر انه ایراد علی المص اقول التعریف ینقسم
الی الحقیقی واللفظی والحقیقی ینقسم الی التعریف بالحقیقة وتعریف بالاسم بیانه ان
الشیء ان کان معلوم الوجود کالانسان والفرس وغیرهما من الحقایق الموجودة
فی الخارج فیسمی تعریفه تعریفا بالحقیقة وهو ینقسم الی الاربعة المعروفة الحد والرسم
تاما وناقصا وان لم یکن الشیء معلوم الوجود فیسمی تعریفه تعریفا بالاسم کالعنقاء

مثلا

مثلا ویستفاد من کلام التفتازانی فی المطول ان الاسمی تعریف اللفظ حیث قال
فی شرح کلام المص فیطلب بما شرح الاسم کقولنا ما العنقاء طالبا ان یشرح هذا الاسم
ویبین مفهومه وانه لای معنی وضع فیجاب بایراد لفظ اشهر سواء کان من هذه اللغة
ام بغیرها ولیس بحق خلاف ذلک لان فی الاسمی یحصل غیر صورة حاصلة وفی اللفظی لم یحصل
صورة اصلا بل المراد تبدیل لفظ بلفظ اشهر احضار المراد فمراد المص ان کان
اعم من اللفظی فلا ایراد علیه وان کان مخصوصا بالحقیقی فلا ایراد بالجملة واعلم انه
وقع النزاع فی التعریف اللفظی بل من مطالب التصدیقیة فیکون الغرض منه التصدیق
بان لفظ کذا موضوع للمعنی الفلانی او من مطالب التصوریة فیکون المطلوب منه احضار
المعنی بالبال لا حصوله اذ المفروض حصوله بدونه وقد اورد القائلون بالاول علی
القائلین بالثانی انه قد یکون المعنی مخطورا بالبال حاضرا عنده ومع ذلک یحتاج
الی التعریف اللفظی فظهر ان المقصود منه لیس الاخطار والا لزم تحصیل الحاصل
وتوجیه الدفع ان الغرض لیس مجرد الاخطار حتی یقال ان فی الصورة المفروضة
یلزم تحصیل الحاصل بل اخطاره بالبال من حیث انه المراد ولا شک انه قبل التعریف
لیس اخطاره من هذه الجهة بل الاخطار بالبال فقط فقد انیة الوجود اجلی
الاشیاء حضورا وکشفا واعلم ان الادراک ینقسم اولا علی قسمین حضوری وحصولی
والمراد بالحضوری ما یدرکه القوة بلا واسطة صورة اخری وان کان بالآلة و

علم الواجب بذاته و بالاشياء و علم النفس بذاتها و بالآلة و باستعمال الآلة و بالصورة
الحاصلة من الاشياء كلها عند شيخ الاشراق و اتباعه و حصولي ما كان حصوله بواسطة
صورة حاصلة في المدرك و هذا هو الذي قسمه اهل المنطق الى التصور و التصديق و علم الواجب
بالاشياء عند الشيخ الرئيس و اتباعه من هذا القبيل و سيأتي ما هو الحق عنده ان
شاء الله تعالى في مسألة العلم و علم النفس بالاشياء حصولي و بالصورة الحاصلة حضوري
فالمراد بقوله اعلى انه مقام انية الوجود اجلى الاشياء الخ ان الوجود يدرك بنحو
الحضور و الكشف كما سيأتي في البرهان ان الوجودات الخارجية لا يدرك بنحو الحصول
و هويته و ذاته اخفاها تصورا و اكتناها اقول الفرق بين الماهية و الانية حيث افاد
انيته اجلى الاشياء و هويته اخفاها ان الماهية بالمعنى الاخص تصور حقيقة الشيء في الذهن
و بعبارة اخرى ما يقال في جواب ما هو و الهوية و الانية عبارة عن وجود الشيء في الخارج
و لما كان حصول الوجودات الخارجية في الذهن محالا حكم بالاخفائية و المراد بالاخفائية
الامتناع و سيقيم البرهان على هذا المطلب و تقييده بالاكتناه يشعر بانه يجوز التعريف
الرسمي لا بالحد و لا بالرسم قوله او اكتناها عطف تفسير لقوله تصورا و يحتمل
ان يكون تخصيصا بعد التعميم فتامل نعم يمكن تصور الوجود بالوجه بنحو الحضور كما
سبق الاشارة اليه و مفهومه اغنى الاشياء عن التعريف ظهورا و وضوحا و
اعمها شمولا و اعلم ان بعضهم يقولون ان الوجود بديهي بل ابده البديهيات

كالمص

كالمص و بعضهم يقولون ان الوجود لا يمكن تصوره اصلا و بعضهم يقولون بانه
نظري و يمكن تعريفه بالاكتساب و بعضهم يقولون ان الوجود بديهي لكن الحكم
بان الوجود بديهي نظري كالامام الرازي رئيس المشككين و يمكن الجمع بين الاولين
بانه لا نزاع بينهم في الحقيقة اذ المراد بالاول المفهوم و الثاني الحقيقة و الرابع
استدل بوجوه هي اوهن من بيت العنكبوت و اشار العلامة المحقق الطوسي
و الحكيم القدوسي الى ضعف استدلالهم بقوله و الاستدلال بتوقف التصديق با
لتنافي او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركبه مع فرضه مركبا و ابطال الرسم باطل
و ان كنت طالبا لتحقيق هذا الكلام فعليك بالرجوع الى بسط الشروح و هو شوارق
الالهام قوله و اعمها شمولا و اعلم ان الاعمية و الاخصية تعتبر بوجوه ثلثة الاول
بحسب الصدق كقول المنطقيين ان بين نقيض الاعم و الاخص اعم و اخص مطلقا
لكن بعكس العينين و المراد به الصدق الثاني بحسب المفهوم كما صرح به المحقق
الشريف في حاشيته على المطول في بحث افراد المسند الثالث بحسب التحقق
كقول المنطقيين في القضايا بان الدائمة اعم من الضرورية و لا شك انهم
لا يريدون بها الصدق لان النسبة من حيث هي تنافي الحكم و قوله اعمها شمولا
يجمع مع الجميع لكن صاحب الشوارق خص الحكم بحسب التحقق و وجه
ان المشتق و المبدأ متغايران بحسب الذات دون الاعتبار

عندهم والوجودات الخارجية لا يصدق عليها الموجود والمص لما كان مذهبه
ان الوجود يحمل عليه الموجود فلا يأبى ان يكون الوجود موجودا باعتبار [illegible]
وهويته اخص الخواص تعينا وتشخصا وهذا على مذهب المص ظاهر اذ التشخص و
التشخص عنده منحصر في الوجود وكل شيء متشخص ومتخصص به واما على راي
من قال باصالة المهية واعتبارية الوجود فالامر مشكل اذ به يتشخص كل متشخص
ويتخصص كل متخصص بذاته ومتعين بنفسه كما ستعلم هذه الفقرة برهان ودليل
للفقرة الاولى واما انه لا يمكن تعريفه فلان التعريف اما ان يكون بالحد او با
لرسم ولا يمكن تعريفه بالحد حيث لا جنس له ولا فصل له فلا حد له قد تقدم
اقسام التعريف من الحد والرسم الحقيقي والاسمي واللفظي فتذكر واعلم ان الحد
الحقيقي الواقعي للمهيات وعوارضها والوجود ليس من سنخ المهيات و
عوارضها بل الوجود نفس التحصل في الخارج والمهيات تعيناتها كما سيأتي
انشاء قوله لا جنس له ولا فصل بيانه على ما في كتابه الكبير من ان افتقار الجنس
الى الفصل ليس في تقومه من حيث هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فان الفصل
كالعلة المفيدة للجنس مع انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه اما
حقيقة الوجود او مهية اخرى فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيد المعنى ذات الجنس
فكان الفصل المقسم مقوما هف وعلى الثاني لا يخ اما ان يكون فصلها حقيقة

الوجود

الوجود او مهية اخرى وعلى التقديرين يلزم خرق الفرض وهو كما لا يخفى لان
الوجوه مختلف بحسبهم
الطبايع المحمولة متحدة بحسب المعنى والمفهوم وههنا ليس الامر كذلك ايضا يلزم تركب
الوجود الذي لا سبب له اصلا انتهى ما اردت نقله ولما كان بعض الفضلاء محتاجا
الى البيان فلا باس ان نبينه فنقول قوله ليس في تقومه من حيث هو بيانه انه لو كان
كك لكان داخلا فيه اذ يصير ح من علل المهية وعلل المهية اجزاؤها فيلزم ح
دخول الفصل في مهية الجنس وبطلانه ظاهر فليس الجنس محتاجا في مهيته الى الفصل فظهر
صحة التفريع بقوله بعيدا فكان الفصل المقسم مقوما على قوله الاول اعني قوله فعلى
الاول يلزم ان يكون الفصل مفيد المعنى ذات الجنس قوله وعلى الثاني قال بعض
الفضلاء بيانه بعد تمهيد مقدمة وهي ان اجزاء النوع يحمل على النوع بالحمل الشايع الصناعي
وكك النوع يحمل على اجزائه هذا الحمل وهو الحمل الكلي على الفرد وانه يقتضي اتحاد الصناعي
الموضوع والمحمول وجودا واختلافهما مفهوما وهو انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل
وكانت الحقيقة مركبة منهما وكان جنسه مهية معروضة للوجود دون الوجود على ما هو
المفروض في هذا الشق اعني شق الثاني من الشقين ففصله اما حقيقة الوجود او شيء آخر
وعلى التقديرين يلزم خلاف ما هو المقرر في موقعه وهو اقتضاء الحمل المذكور الاتحاد
والاختلاف كما مر اما على التقدير الاول وهو ان يكون فصله حقيقة الوجود ايضا كما للنوع
اي يكون ذاته ذات الوجود كما كان ذات النوع ذاته على الفرض فيلزم ان يكون حمل الفصل

على النوع وذلك الحمل فاقد لما مر اعني الاتحاد والاختلاف كليهما اما الاختلاف
فلاتحاد مفهومي الموضوع والمحمول ههنا اعني النوع والفصل لان كلا منهما حقيقة الوجود
وهو معنى واحد واما الاتحاد فلان ذات النوع غير ذات الفصل كما هو ظاهر غير
والمفروض ان ذات كل منهما حقيقة الوجود التي هي الموجود فحصل هناك موجودان
واتحاد الموجودين محال وليس لحقيقة الوجود وجود آخر بل بنفسها موجودة فقد علم ان
الاتحاد ايضا مفقود ههنا فقد ظهر انه على ذلك التقدير انتفى الشرطان وايضا على هذا
التقدير يلزم ان يكون الجنس ذاتيا للفصل وان لا يكون الجنس عرضا عاما للفصل
ولا الفصل خاصة له فيلزم خرق الفرض من هذا الوجه ايضا ولظهوره لعله لم يتعرض
اما على ثاني التقديرين وهو ان يكون الفصل ايضا ماهية معروضة للوجود كما كان الجنس كذلك
على ما هو المفروض فيلزم فقد احد الشرطين اعني الاتحاد فيلزم انتفاء الشرطين لانتفاء
المركب بانتفاء احد الجزئين وان ثبت الاختلاف ببيان اللزوم انه ليس لحقيقة
الوجود وجود آخر حتى يصح ان يكون جامعا وايضا ذلك الوجود مركب من الجنس و
الفصل المذكورين فيحتاج الى جامع آخر فيتسلسل هذا انتهى كلامه اقول كلام هذا الفاضل
لا يخلو عن خفاء واجمال بل عن اختلال اذ قوله في المقدمة ان اجزاء النوع يحمل
على النوع بالحمل الشائع الصناعي فيه ان اجزاء النوع يحمل على النوع بكلا الحملين اعني
الحمل الاولي والشائع الصناعي لان المنطقيين قالوا ان الحد الناقص اما جنس بعيد مع

الفصل

الفصل واما الفصل فقط ولا شك ان المحدود بانواعها من الحمليات الاوليات
المقصود منها ليست الا المفهوم ولا مدخل فيها الاتحاد في الوجود كما في الحمل الشائع
الصناعي نعم اذا اعتبر في اجزاء الحدود الاتحاد في الوجود يكون بهذا الاعتبار واقعا في
الحمل الشائع الصناعي ويمكن ان يكون مراده هذا وقوله في بيان الاختلاف حيث قال اما الاختلاف
فلاتحاد مفهومي الموضوع والمحمول ههنا الخ لا يلائم قوله في بيان الاتحاد واما الاتحاد
فلان ذات النوع غير ذات الفصل اذ ذات الفصل اذا كان غير ذات النوع فلا يتصور
اتحاد مفهومي الموضوع والمحمول كما قرر في بيان الاختلاف والحق ان المفسدة في هذا
الشق كما في الشق الثاني انتفاء احد الشرطين على سبيل الترديد والانتفاء لا كليهما
قوله واما على ثاني التقديرين الخ لا يخلو عن تامل قال المص اعلى الله مقامه في كتابه
الكبير وما لم يكن له حد فلا برهان عليه اذ الحد والبرهان متشاركان في حدودهما
وعلل هذا الكلام بعبارة اخرى وهي ان الحد الاوسط في البرهان هو الجزء الاخير
من الحد وهو الفصل وهذه الكلمات لدقتها وغموضها تحتاج الى البسط وشرح فنقول
مستعينا بالله ومتوكلا عليه ان البرهان قد يطلق ويراد به الاعم من اللم اعني من العلة
الى المعلول ومن الان وهو العكس وهذا الاستعمال متعارف عند اهل الميزان والحكماء
بحيث لا مجال لانكاره وقد يطلق ويراد به اللم فقط وهذا اما على انه فرد للمعنى الاعم
واما بوضع خاص ايا منهما فالظاهر ههنا اللم اذ نفي الحد لا يقتضي البرهان الانى كما سيأتي

والعلة على ضربين علة القوام والماهية وهي الجنس والفصل والمادة والصورة وعلة
التحقق والوجود وهي الفاعل والغاية واذا ثبت ان الوجود لا جنس له ولا فصل له
فثبت ان القسم الاول من البرهان لا يكون له واما القسم الثاني فهو ايضا ضروري
عدمه لان حقيقة الوجود من حيث هي لا فاعل له ولا غاية ايضا ولا يتم في غير حقيقة الوجود
مما لا يكون له حد ولكن له فاعل وغاية اذ باشتغال الحد لا ينتفي البرهان اللهم الا ان يخص
الحكم بما له حد وهو بعيد وبهذا ظهر ان قائله ان اراد على الاطلاق فهو ممنوع وان اراد
جزئية فلا ينفع ثم نقول المراد بقوله في الحدود اي الاجزاء كما قال نصير الملة والدين
المحقق الطوسي في منطق التجريد ويتشارك الحد والبرهان في اجزائهما يعني ان الحد
الاوسط على شيء قد يكون حدا له وكذا العكس مثاله كما في منطق التجريد الغيم جرم
ما في ينطفي فيه نار وكلما هو كذلك يحدث فيه صوت فالغيم قد يحدث فيه صوت
وكل صوت يحدث في الغيم فهو رعد وقد تم بقياسين على اوسطين احدهما
مبدء البرهان والاخر كماله وبلية الجنس فاذا حددنا بالعكس الترتيب فقلنا الرعد
صوت يحدث في الغيم لانطفاء نار فيه وان قصرنا على المبدء والكمال بعض
الحد انتهى قوله وبلية الجنس قال بعض الفضلاء حاصل معناه ان الكمال المشتمل على
الجنس لانه حدوث الصوت والصوت جنس الرعد فحدوث الصوت الذي
هو الكمال المشتمل على الجنس به يتم الحد والحاصل ان غرضه ان الفصل في الاوسط الاول

والجنس

والجنس في الثاني فبالاوسطين يتم الحد وفي صورة التحديد ينعكس الترتيب فيقام
الجنس على الفصل فنقول الرعد صوت يحدث في الغيم لانطفاء نار فيه وقال الشيخ العلامة
في شرح هذا القول وهذا الكمال بلية الجنس معناه ان الجنس يقارن النتيجة كالصوت
الذي هو جنس الرعد فانه مقارن للنتيجة التي هي قولنا الغيم قد يرعد لان معناه
ان الغيم قد يحدث فيه صوت انتهى مثال آخر القمر جرم نوره مستفاد من الشمس ومن شانه ان
يتوسط الارض بينه وبين الشمس وكلما كان كذلك فنوره حين التوسط يمحي ينتج ان
القمر جرم نوره يمحي ثم اجعل هذه النتيجة صغرى وقل القمر جرم نوره يمحي وكل ما هو كذلك
فهو منخسف ينتج ان القمر منخسف فحصل ثبوت خسوف القمر من هذين البرهانين وحد
الاوسط فيهما توسط الارض وانمحاء نور القمر والاول علة للثاني والثاني حقيقة الخسوف
من حيث انه معلل بالاول فالخسوف هو انمحاء نور القمر لاجل توسط الارض بينه
وبين الشمس واعلم ان البيان الذي ذكر في توضيح هذه اعني الحد والبرهان
الخ بلسان اهل الاستدلال واما لسان اهل الشهود والاشراق فله معنى آخر دقيق
وهو ما افاد بعض الفضلاء بقوله ولا يخفى ان الاوسط في البرهان هو العلة والثبوت
وان العلة في الحقيقة هو المبدء الفياض الحق وجود لان ما سواه كسراب
بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفيه حسابه
فاذا كان هو بعينه الجزء الاخير في الحد وهو الفصل وواضح ان ليس المراد به الفصل

حيث هو فصل اعني الماخوذ بلا شرط بل هو من حيث اخذه بشرط لا اعني الصورة او
هي كالعلة المفيدة للجنس بوجه وهي بالحقيقة نحو من انحاء الوجود فيكون الاوسط في البرهان
هو هذا النحو من الوجود وهذا واضح وان كان غامضا **قاعدة مهمة** قال المص اعلى
الله مقامه في الشواهد بعد قوله ان الحد والبرهان متشاركان في الحدود فذات الباري
مما لا حد له ولا برهان عليه واما صفاته واسمائه فلا استحالة في كون معانيها ذوات
حدود وبراهين لانها مفهومات كلية من حيث مفهوماتها واما مفهوم اسم الله ومعناه
وجود جميع الاشياء وبرهانه وحدوده جميع حقايق الامكانية واقعة في حده قلت فيه بحث
اعلم ان الحق ان مفهوم لفظ الله له حد لان معناه الموضوع له معنى مجمل متضمن لجميع
الصفات الكمالية فكل منها عند التفصيل نحو من انحاء الادراك فان الالفاظ المذكورة
تدل على ما دل عليه لفظ المحدود بعينه بدلالة التفصيل وليس من شرط الحد ان
يكون تاليفه من جنس وفصل بل من اجزاء الشي سواء كان بعضها اعم او مساويا
او متباينا او لها اعمية من وجه الا ان المشهور بين الجمهور ان الحد لا يكون الا من
جنس وفصل لما راوا ان الحقايق المتاصلة التي لها طبيعة نوعية لا يكون الا كذلك
وبالجملة فكل لفظ وضع لمعنى اجمالي قابل للتحليل الى معان متعددة يكون الاول
محدودا والثاني حدا وهكذا اسم الله بالقياس الى جميع الاسماء الحسنى فان نسبة المجموع
اليه بحسب المعنى نسبة الحد الى المحدود وهذا لا ينافي وحدة الذات المقدسة وجهة

الوجود الحقيقي انتهى ما اردت نقله فاعلم انه كما لا يدرك كنه ذاته كذلك لا يدرك
كنه صفاته الا ان الصفات لها مظاهر ومجلاة وقد تقرر عندهم انه ما من نعت و
كمال الا وله مظهر وظل في العالم وثبت ان الاشتراك بين كل اسم ليس
بمجرد اللفظ فقط حتى يكون لفظ العلم والقدرة وغيرهما في الخالق بمعنى آخر
والا لم يكن هذه المعاني فينا والا لعلم وجوده وصفاته على وجه كما هو في موضعه
ان المناسبة شرط بين العلة والمعلول وسيأتي عن قريب ان جميع الاشياء وجه
مظاهر ومجلاة لذاته وصفاته قال العارف الرومي **شعر** خلق را چون آب دان
صاف وزلال ÷ و اندران تابان صفات ذو الجلال ÷ پادشاهان مظهر شاهي
حق ÷ عالمان مرآت آگاهي حق ÷ والفرق ان هذه المعاني في المخلوقات
بنهاية الضعف والقصور وفي الواجب بنحو التمام والكمال فالاشياء الكونية
المحسوسة بالحواس الظاهرة مظاهر اسمه الظاهر وهي من عالم الشهادة وعالم
الخلق والمبدعات وعالم العقول مظاهر اسمه الباطن هذا وكن من الشاكرين
ولا تكن من المنكرين **شعر** شكر نعمت نعمتت افزون كند ÷ كفر نعمت از كفت
بيرون كند ÷ و استدل الحكماء والمتكلمون بان الوجود لا جنس له ولا فصل له لانه
لو كان له اجزاء فلا يخ اما ان يكون وجودات او غير وجودات فعلى الاول
اما يلزم تقدم الشي على نفسه او مساواة الكل للجزء في تمام حقيقته وكلاهما قح

اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الجزء داخل في حقيقة الكل وليس بخارج

في نفسه واما الشق الثاني فاما ان يحصل من اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود

او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بموجود وان حصل ان لم

يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس الزائد العارض ويمكن المناقشة فيه

بانا نختار بان الاجزاء موجودات بمعنى ما يصدق عليه الوجود كما هو المقرر في

اجزاء الحدود على ما بين في محله ويمكن اختيار الشق الثاني كما ان اجزاء البيت

ليس ببيت ومع ذلك يحصل منه البيت وههنا ابحاث لا يسع المقام ذكرها

فعليك بالكتب المطولة ولا بالرسم اذ لا يمكن ادراكه بما هو اظهر منه ولا

اشهر ولا بالصورة مساوية فمن رام تعريفه فقد اخطأ اذ قد عرفه بما هو اخفى

منه استدلوا بان الوجود لا يمكن تعريفه بالرسم من انه يفيد بعد العلم باختصاصه

بالخارج بالمرسوم وهذا متوقف على العلم به وهو دور وبما عداه مفصلا وهو

محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والكنه اقول اولا ان هذا الاستدلال لو

تم لدل على امتناع اكتساب التصور بالرسم مطلقا وثانيا ما افاده المحقق اللاهيجي في

الشوارق انه يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وفيه نظر ايضا اذ لو

كان المكتسب عارفا باختصاص الضاحك بالانسان والماشي بالحيوان فلا

يفيد التعريف له فائدة اصلا الا ان يراد بالاختصاص اختصاصا ما مثلا المكتسب

في تعريف

في تعريف الانسان بالضاحك عارف بان الضاحك مختص بحقيقة من الحقائق

واما اختصاصه بالانسان فمجهول له فالمعرف بالتعريف الرسمي يفيد تعيينه فافهم

ولكن من المستبصرين وقال المحقق اللاهيجي انه لم يستلزم معرفة الحقيقة لكنه

قد يفيدها اقول هذا الكلام منظور فيه عندي بوجهين الاول ان التعريف الرسمي

لا يفيد معرفة الحقيقة اصلا والثاني على فرض التسليم لا ثمر في المقام اذ للمانع ان

يقول ههنا لا يفيدها وقال ايضا لكن العلم بالمساواة لا يتوقف الا على تصور الشيء

بوجه ما وتصور ما عداه كذلك فلا يلزم الدور ولا الاحاطة بما لا يتناهى اقول هذا

ايضا لا يخلو عن مناقشة فتامل وههنا فائدة يجب ان يتنبه عليه وهو انه فرق بين العلم

بالشيء بوجه وعلم بوجه الشيء فالاول هو التعريف الرسمي والثاني مثلا تعريف

الانسان بالضاحك تعريف رسمي واما تعريف الضاحك نفسه بشيء اخر فيمكن ان

يكون بالرسم او بالحد قوله ولا بالصورة مساوية لعله اراد تعريف الشيء بامر مساو

اعم من ان يكون حدا له او اسما له ولا عنوان لهذه العبارة في كتب الاخرين

وباقي المتن واضح ولا غبار اقول ان تصور الشيء عبارة عن حصول معناه في النفس

مطابقا لما في العين فهذا يجري فيما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية

التي توجد تارة بوجود ظلي عيني وتارة بوجود ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين

وليس للوجود وجود اخر فيتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجا وذهنا فليس لكنه حقيقته

وجودية الا بنحو واحد من الحصول فليس للوجود وجود ذهني مما ليس له وجود ذهني فليس
بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص فهو في ذاته بسيط متشخص بذاته لا جنس له ولا فصل له
ولا جنس لشيء ولا فصل له ولا نوع ولا عرض عام ولا خاص اقول الكلام ههنا محتاج
الى اصول ومقدمات الاولى ان لفظ التصور قد يطلق على ما يقابل التصديق
وهو المسمى بالتصور الساذج وقد يطلق على مطلق الادراكات الحاصلة في النفس بنحو
الانطباع كما هو المشهور بين الجمهور من الحكماء او بالاضافة او بصورة ذات اضافة
كما هو مذهب طائفة من المتكلمين على ما سيأتي انشاء الله الثانية ان الوجود على قسمين
عيني وهو المسمى بالخارجي وهو ما يترتب عليه الآثار وظلي وهو المسمى بالوجود الذهني
وهو ما لا يترتب عليه الآثار وفرق بين الوجود الذهني والموجود في الذهن كما انه فرق
بين الوجود الخارجي والموجود في الخارج ورب شيء هو موجود في الذهن وليس بذهني
كالكيفيات الحاصلة في النفس فهي موجودة في النفس وليست بموجود ذهني اذ يترتب
عليها الآثار المختصة بنفسها فهي من الموجودات الخارجية وليست بموجود في الخارج
فالعلوم والادراكات الحاصلة في النفس على طريقة الجمهور وجود ذهني بوجه ووجود خارجي
باعتبار آخر الثالثة ان الوجود الذهني الذي وقع النزاع فيه هي حصول الاشياء بانفسها
في النفس او صورها واشباحها كالصور المنقوشة في الجدران والمحققون من الحكماء و
المتكلمين منهم المصر على الاول وقالوا ان ادلة الوجود الذهني ان تمت دلت

على الاول

على الاول دون الثاني اذ لا شك انه اذا حصل الحجر والشجر في الذهن فلا يقول
احد بان صورتهما في الذهن كما ان صورة الفرس اذا وجد في الجدار فيقال انه
صورة الفرس الرابعة ان الكلية والجزئية والعموم والخصوص كلها من خواص العلم
الحصولي دون الحضوري كما سيأتي انشاء الله في مسئلة العلم الخامسة ان البسيط يطلق على
معان سبعة الاول ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة وبهذا المعنى شامل
للافلاك والعناصر والثاني ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس فيشمل
العناصر والافلاك والاعضاء المتشابهة كالعظم واللحم والشحم والثالث ما يكون
كل جزء مقداري منه بحسب الحقيقة مساويا للكل في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر دون الافلاك والاعضاء المتشابهة اذ فيها
اجزاء مقدارية هي العناصر صح
ولا يشاركها في اسمها وحدودها الرابع ما يكون كل جزء مقداري منه بحسب الحس
مساويا للكل في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر والاعضاء المتشابهة دون الافلاك
والخامس يطلق على السطح وهو اصطلاح اهل الهيئة والسادس ما يتداول بين المنطقيين
ان التصديق مركب من التصورات الاربعة والحكم ام بسيط والسابع ما يكون
بسيطا من كل الجهات ولا تركيب فيه بوجه من الوجوه ذهنا كان او خارجا
اذا تمهدت هذه الاصول والمقدمات فلنشرع في شرح كلامه اعلى الله مقامه فنقول
قوله ان التصور لشيء عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقا لما في العين اراد
بالتصور ما هو مرادف للعلم الحصولي اعم من ان يكون تصورا ساذجا او تصديقا

واراد بالحصول ما هو مقابل للحضور اعم من ان يكون من مقولة الانفعال او
من مقولة الكيف او الفعل وبالجملة ما كان ادراكه بنحو الانعكاس والظلية قوله
معناه في النفس انما اراد ان العلم الحصولي الانطباعي منحصر في النفس ان المبادي
العالية علومهم وادراكاتهم بنحو الشهود والحضور كما هو مذهبه ومذهب اهل التحقيق
كما سياتي ان شاء الله واما من باب التمثيل قوله مطابقا لما في العين يعني ان الصورة
اذا تحققت في الخارج كانت عينها في الخارج والخارج في الذهن كانت هذه الصورة
قوله فهذا الحكم يجري في ما عدى الوجود من المعاني والمهيات الكلية التي توجد تارة بوجود
عيني وتارة بوجود ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين يريد ان معنى التصور كما
سبق منحصر فيما هو من قبيل المعاني والمهيات الكلية متخصصة بهذه الاوصاف
اي ما من شانها ان يكون موجودة بكلا الوجودين مع انحفاظ ذاتها واراد بالمهية
المعنى الاخص اعني ما يقال في جواب ما هو والكلية قيد موضحة لا مخصصة اذ المهية بهذا
المعنى عنده لا يكون جزئية اصلا بل كل ما ادرك بهذا الادراك فلا يكون الا كليا
وعلى هذا الجزئيات لا تدرك الا بنحو المشاهدة ولكن منتظرا في تحقيقه في مظانه قوله
ليس للوجود وجود يتبدل فاذا تبدل الى قوله ولا خاص يعني ان الوجود الخارجي
والوجود الذهني عين الذهنية وعين الشيء لا يتبدل فاذا تبدل الوجود الخارجي
بالوجود الذهني يلزم انقلاب المستحيل فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اذ لم
نفهم

من خواص المهيات والمعاني والمفهومات قوله فهو بسيط هذا الفاء تفريع لما سبق
اي اذا عرفت ان الوجود ليس له هذه الخواص التي هي من خواص المهيات فهو
بسيط وقد عرفت معاني البسيط في المقدمات السابقة ولا يصلح شيء هنا الا المعنى الاخير
اذ المعاني الاخر يجتمع مع خواص المهيات من الكلية والجزئية والعموم والخصوص
متشخص بذاته اي لا يحتاج في تشخصه الى الغير بخلاف المهيات كما ان المهيات تحتاج
في تشخصها الى غيره وهذا لا ينافي كون بعض الوجودات محتاجا في تشخصه الى بعض آخر
كوجود الممكن حيث يحتاج في تشخصه ووجوده الى جاعله وموجده كما سياتي ان شاء الله قوله
لا جنس له ولا فصل له قد عرفت في العنوانات السابقة ان الوجود لا جنس له ولا فصل له
بالبرهان العرشي قوله ولا جنس لشيء ولا فصل اذ الجنس والفصل كما عرفت من
خواص المهيات تتميم كلام لتقرير مذاهب الحكماء والمتكلمين والصوفية في الوجود واعلم
ان الوجود المطلق على مسلك الحكماء امر عرضي عارض بالوجودات الخاصة والوجودات
الخاصة افراد له عارض بالمهيات والمطلق عارض لها وانما النزاع الواقع بين الحكماء و
المتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته انما هو في الوجود الخاص دون الامر العام
وطائفة من المتكلمين ذهبوا الى ان للواجب مهية ووجود زائد عارض لها كالممكنات
وطائفة اخرى من المتكلمين ذهبوا الى ان ليس للوجود افراد بل الوجود المطلق باضافته
الى المهيات يصير حصصا والتميز بالذات بين المهيات والوجود بواسطة تقيده بالمهية

يصير متميزة اما الصوفية القائلون بوحدة الوجود والموجود فكلماتهم متزلزلة متشابهة
فيفهم من بعض مقالاتهم الاتحاد في المفهوم والماهية كما قال صاحب الشوارق في شرح
كلام المحقق الطوسي والحكيم القدوسي بقوله فتغاير الماهية والا لاتحدت الماهيات وما
قيل عليه من انه ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس في الواقع الا ذات واحدة
لا تركب فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في ذاتها
عن شوائب العدم وسمات الامكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك
يتراءى موجودات متمايزة فتوهم من ذلك تعدد حقيقي فما لم يقم برهان على بطلان
ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات ولا تم ايضا اشتراك الوجود بل
لا يثبت وجود ممكن اصلا فاجاب عنه المحقق الشريف بان هذا خروج عن طور
العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات
وحقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط انتهى ما اردت نقله ومن بعض تحقيقاتهم
الاتحاد في المصداق كما يفهم هذا من تمثيل الوجود ووحدته بالكلي الطبيعي حيث يتعين
في اي فرد من الافراد مع انه واحد بالذات ومن بعض مكاشفاتهم الاتحاد
في الحقيقة وهذا يفهم من مكاشفات اهل شهودهم في الالهيات حيث قالوا
ان لكل شيء موجود اصلا وحقيقة هو مبدأه وهذه الحقيقة بنفسه متحقق وباقي الاشيا
بواسطة ارتباطه به يصير متحققا فبسط الكلام بتفصيل مذاهبهم جرحا وتعديلا وتحقيق

الحق على وجه يزيل الشك بين العلماء الاسلام والاخوان الكرام فنقول قبل
الشروع بعض مقدمات تنفع في المقصود الاولى فاعلم ان لكل شيء متأصل في
الخارج له اعتبارات ثلثة بشرط لا وبشرط شيء ولا بشرط شيء وهذا الاصل كثير النفع
في مسائل الحكمة لا سيما في الالهيات ولعدم ملاحظة هذه الاعتبارات قد غلطوا
اغلاطا كثيرة ربما يؤدي الى الكفر والزندقة كما ستعرف الثانية انه لا شك
ان الموجودات لها آثار وخواص تمتاز بحسبها بعضها عن بعض وهذه الآثار
لا تخ اما من الوجود بالذات او من الماهية فالحكماء المشائين ذهبوا الى الاول
والشيخ الاشراق ومن تبعه الى الثاني وسيأتي تحقيقه الثالثة هل يقع
التشكيك بين افراد حقيقة واحدة وطبيعة منفردة اولا فالشيخ الاشراق ومن
تبعه الى الاول والمص ايضا قائل به واتباع المشائين الى الثاني وسيأتي
الحق انشاء الله في مقامه اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اما بعض القائلين
من انهم قائلون بالاتحاد في المفهوم والماهية فهو ليس بمذهبهم ولا يصدر هذا
المقال عن عاقل فضلا عمن يمشي مراتب عمره بالكشف والمشاهدة ويدعي
انه يتراءى الاشياء كما هي ومن قال ان مرادهم بوحدة الوجود ان الوجود مع
وحدته يجتمع مع الاشياء مثل الكلي الطبيعي حيث يجتمع مع جميع الافراد فهو
ايضا فاسد بعد التامل اذ وحدة الوجود ليست وحدة جنسية ولا عددية

ولا تشخيصه بل ضرب آخر وهو المسمى بالوحدة الحقة والكلي الطبيعي لضعفه
وفرط نقصانه يجتمع مع الافراد ويتشخص بتشخصاتهم والوجود قد عرفت انه
متشخص بذاته ومتعين بنفسه فليس اجتماعه مع الافراد اجتماع الكلي والافراد
بل مراد هذه الطائفة ان الوجود حقيقة واحدة بسيطة بوحدة حقة مع وحدته
له مراتب متفاوتة بالتقدم والتأخر والغنى والفقر والشدة والضعف و
الكمال والنقصان فيكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز واعلى المراتب
هو المرتبة التي لا يتقدمها مرتبة اخرى وهو حقيقة الواجب بالذات والمراتب
التي بعدها هي آثاره واطواره وشئونه وانواره واثر الشيء ليس بشيء
فيكن ملاحظته بدون ملاحظة المؤثر كما هو مقتضى الاثرية فلا يكون اثرا له
واذا عرفت مذهبهم في الوجود فقس عليه وحدة العلم والقدرة والارادة
وبالجملة جميع من يعد كمالا فهو بسيط الحقيقة واعلى مراتبه في الواجب والباقي
اشعته وانواره فلولا الواجب لم يكن الاشياء موجودا ومجامعته مع
الاشياء ليست مجامعة الكل والجزء بل مجامعة الظل وعكسه وبينونته مع
الاشياء ليست مباينة عزلة بل بينونة صفة كما قال ع توحيده تمييزه والتمييز
بينونة صفة لا بينونة عزلة فقائل هذا لو لم يكن من المقلدين الجاهلين لا
تخطأ هذه الطائفة بمحض صدور كلام صدر عن عالم فقهي او اصولي ولكن

مجاهد

مجاهد في سبيل الله ومن جاهد فينا لنهدينهم سبلنا ثم اعلم ان الوجود
قد يؤخذ بشرط لا والمراد سلب التعينات والنقصانات وقد يؤخذ لا بشرط
التعين وقد يؤخذ بشرط التعين والثالث وجود الممكن والاول وجود
الواجب والثاني امره وقد يعبر عن الثانية بالنفس الرحماني وقد يعبر عن
وجود الواجب بلا بشرط والمراد سلب جميع التقيدات حتى التقيد بالا
الاطلاق لا المعنى المعهود بين الناس حتى يلزم الكفر والزندقة نعوذ بالله
من شر هذه الطائفة وههنا مذهب آخر ينسب الى ذوق المتألهين وهو
ان الوجود واحد والموجود متعدد وتحقيق ما فيه في مظانه وخلاصة المذاهب
في الوجود انه اما امر اعتباري محض وهو مذهب طائفة من المتكلمين القائلين
بالحصص كما عرفت مذهبهم واما حقيقي وعلى الثاني اما حقيقة واحدة او له
افراد متعددة والثاني مذهب حكماء المشاء وعلى الاول اما ان يكون الوجود
والماهية متحدان في المفهوم بمعنى ان كل من يقول بان الوجود واحد يقول
بان الماهية ايضا واحدة وينسب هذا الى الصوفية ولكن ليس مذهبهم واما
ان يقول ان الوجود واحد والماهيات متعددة ولكن وجود الواحد
يتحد مع جميع الماهيات وهذا مذهب المتصوفة حيث قالوا ان الوجود
واحد مثل الكلي الطبيعي يتحد مع جميع الافراد ويكون حقيقة واحدة مع

وحدة متفاوتة بالشدة والضعف والكمال والنقص والحاجة والغنى هذا
مذهب الصوفية المتألهين كما عرفت قبيل هذا ويمكن الجمع بين بعض هذه
المذاهب كما لا يخفى على من له دربة في العلوم والمعارف واما الذي هو
عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي فليس هو حقيقة الوجود بل هو معنى ذهني
من المعقولات الثانية كالشيئية والممكنية والجوهرية والانسانية و
السوادية وسائر الانتزاعيات المصدرية التي يقع بها الحكاية عن الاشياء
الحقيقية او غير الحقيقية وكلامنا ليس فيه بل في المحكي عنه وهو حقيقة واحدة
لا يفتقر في تحصله اصلا الى ضميمة قيد فصلي او عرضي صنفي او مشخص بل قد يلزمه
هذه الاشياء بحسب ما يتحصل به ويوجد به من المعلولات والمهيات اذ كل موجود
سوى الوجود الاول البسيط الذي هو نور الانوار يلزمه مهية كلية امكانية
يتصف بهذه الاوصاف باعتبار حصولها في الاذهان فيصير جنسا او فصلا او
ذاتيا او عرضيا او حدا او رسما وغير ذلك من صفات مفهومات الكلية دون
الوجود الا بالعرض قد عرفت ان الوجود واحد بسيط وعرفت ايضا ان وحدته
ليست من جنس الوحدة النوعية ولا الجنسية بل ضرب آخر ويسمى بالوحدة الحقة
وانه متاصل في الخارج ومنشاء للآثار فالآن نقول ان من قال ان الوجود عرضي
للموجودات لا يناقض الحكم السابق بل هذا بملاحظة المفهوم وهو باعتبار الواقع

ونفس ١٩

ونفس الامر قوله من المعقولات الثانية فاعلم ان للمعقول الثاني اصطلاحين
احدهما اصطلاح اهل المنطق هو ما يكون للوجود الذهني دخل في عروض العارض
للمعروض اتصافه وثانيهما اصطلاح ارباب الحكمة والمعقول وعرفوه بانه
لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر وهذا المعنى اعم من الاول اذ هو لا ينافي الاتصاف
في الخارج بخلاف المعنى الاول وهذا المعنى يصدق على الوجود والشيئية والممكنة
والجوهرية والعرضية ونظائرها مما يذكر في الامور العامة قوله عن الاشياء الحقيقية
او غير الحقيقية والمراد بالحقيقية ما كان في الخارج له ما بحذاء كالانسان والفرس
والبقر وغيرها من الحقائق المتاصلة الوجود في الخارج بخلاف الغير الحقيقي وهو ما
كان له منشأ انتزاع لا ما بحذاء كالممكن والشيء والجوهر والعرض بوجه قوله
بل في المحكي يريد ان حكمنا بان الوجود حقيقة متاصل باعتبار المحكي وكلامنا
هنا باعتبار الحكاية قوله لا يفتقر في تحصله الى ضميمة قيد الى قوله والمهيات قد
عرفت معناها فيما سبق ان الوجود بسيط بمعنى انه لا جنس له ولا فصل بالبرهان
فتذكر واعلم ان البسيط الذي ذكره سابقا ان الوجود بسيط معناه ان الوجود
ليس له جنس وفصل سواء كان محتاجا في جعله الى الجاعل ام لا وهو اعم
من الواجب ووجودات الممكن والبسيط الذي قال ان الوجود الاول البسيط
معناه انه لا يحتاج الى قيد وعلة اصلا وسيأتي الكلام مشروحا في موضعه

المشعر الثاني في كيفية شموله للاشياء اعلم ان للوجود مراتب ثلثه اولها
الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره والوجود الذي لا يتقيد بقيد وهو
المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الاحدية وهو الذي
لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة ولا ادراك اذ كل ما له اسم ورسم كان
من المفهومات الموجودة في العقل او الوهم فهو الغيب المحض والمجهول المطلق
فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا ولا مقيدا بتعين ولا مطلقا حتى يكون بشرط العموم
والخصوص وانما الوحق ذاته شرايط ظهوره لا علل وجوده ليلزم نقص في ذاته
تعالى عنه المرتبة الثانية الوجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زائد
المنعوت بنحو باحكام مخصوصة كالعقول والنفوس والافلاك والعناصر و
المركبات من الانسان والدواب والشجر والجماد وساير الموجودات الخاصة
المرتبة الثالثة هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على
نحو آخر فان الوجود محض التحصل والفعلية والكلي سواء كان طبيعيا او عقليا
يكون مبهما يحتاج في تحصله ووجوده الى انضمام شيء اليه يحصله ويوجده وليس وحدته
عددية اي مبدء الاعداد فانه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح المهيات
لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حد معين من القدم والحدوث والتقدم
والتاخر والاشارة الى هذه المراتب الثلث وكونها مما ينتزع من كل منها مفهوما

وجود

الوجود العام العقلي قال علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات المكية الوجود
الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره وقد اشار الى كيفية
شموله بقوله شمول حقيقة الوجود للاشياء الموجودة ليس كشمول معنى الكلي
للجزئيات وصدقه عليها كما ينبهاك عليه بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه
الا الراسخون في العلم وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة
بالمهيات فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول معقولا
ومع المحسوس محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم انه كلي وليس كذلك والعبارات
قاصرة عن بيان انبساطه على المهيات وباعتبار سريانه مع جميع الاشياء قيل
نسبة هذا الوجود الى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الاولى الى الاجسام الشخصية
من وجه ونسبة الكلي الطبيعي كجنس الاجناس الى الاشخاص والانواع المندرجة
تحته وهذه التمثيلات مقربة بوجه ومبعدة بوجوه اخرى وهذا الوجود غير الوجود الانتزاعي
المصدري النسبي الذي عدت من المعقولات الثانية وقد يسمى هذا الوجود
بالمادة كما قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوي بعد ان صور الوجود بالمعنى
الثالث الوجود مادة الممكن وقد عبروا عنه تارة بالنفس الرحماني وتارة بالرحمة
التي وسعت كل شيء وبالحق المخلوق عند العرفاء اي بالحق الاضافي الذي
يخلق بالحق الحقيقي بلا واسطة وبالحق الذي يخلق الاشياء به كالمشية وقد

يعبر عن هذه المرتبة بالهباء والعنقاء وهذه الاسامي كلها باعتبار مناسبة فباعتبار
انه فشاء اولا من الحق الى الخلق ولا يتعين بتعين من التعينات يسمى انفساء
مرتبة الاولى بالنفس تشكيلين الفاء والموجودات الامكانية بالحروف والكلمات
بتشبيها للانسان بيانه انشاء في مجث الكلام تحقيق هذه العبارات وبملاحظة
سريانه على جميع الاشياء المبدعات والكائنات يسمى بالرحمة الواسعة وباعتبار
انه واسطة ابتداء بين الحق والخلق يسمى بالحق المخلوق به وباعتبار انه لا يدرك
الا للراسخين يسمى بالهباء والعنقاء فاذا عرفت هذه الاسامي فاعلم ان اول ما
ينشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت له الا صريح ذاته هو الوجود
المنبسط الذي يقال له العماء ومرتبة الجمع وحقيقة الحقائق وحضرة احدية الجمع وقد
يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار اضافته الى الاسماء في العقل
والى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية وحضرة الالهية وهذه المشار اليه ليست
علية لان العلية من حيث كونها علية تقتضي المباينة بين العلة والمعلول فهي انما تتحقق
بالقياس الى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعينها واتصاف كل
منها بعينها الثابت وكلامنا في الوجود المطلق فلا مناسبة بين الحق والخلق
بواسطة هذا الوجود وقول الحكماء ان اول ما يصدر منه انه هو العقل بناء على
ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد كلام بالقياس الى الوجودات المتعينة المتباينة

فالاولية

فالاولية هنا بالقياس الى سائر الصوادر والا فعند تحليل الذهن العقل الاول
الى وجود مطلق ومهية خاصة وجهة نقص امكان حكمنا بان اول ما ينشأ
هو الوجود المنبسط ويلزمه بحسب كل مرتبة مهية خاصة وتنزل خاص وجهة امكان
خاص وستعلم معنى هذا الكلام من ان الوجود مع كونه امرا شخصيا متشخصا
بذاته متعينا بنفسه مشخصا لما يوجد به من ذوات المهيات الكلية كيف يحد
معناه ويصدق هي عليه في الخارج ويعرض مفهومه عليها عروضا في الذهن بحسب
التحليل العقلي ويظهر لك ايضا انه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع
كونه متشخصا بذاته مختلفة الحقائق حسب اختلاف المهيات الامكانية المتحدة
بكل منها بدرجة من درجاته ومرتبة من مراتبه سوى الوجود الحق الذي لا اتم
منه ولا اشد قوة كمالا لا يشوبه عموم وخصوص ولا يحده حد ولا يضبطه اسم و
رسم ولا يحيط به علم وعنت الوجوه للحي القيوم موضع الحوالة في شعر المجلس
والسادس وتوضيح الكلام انشاء في موضعه لخص المقال ان نزول الوجود ليس
كنزول شيء من مكانه او من مرتبة حتى حصل من النزول الخلو ووقع منه في عالم
الاعلى نقصان واثلم ركن من الاركان بل ليس النزول الا طريق الفيض لع
نسبة العكس الى العاكس مع انه لا يزيد ولا ينقص والفيض المط من الوجود الحق
هو المسمى بالنفس الرحماني وهو محدود ومنبسط على الاشياء في كل شيء متعين بعينه

وممتاز عن شيء آخر وهذا الفيض الكلي الانبساطي الوجودي هو المشية وهو مظهر
الاسم الاعظم ونسبة هذا الفيض الى المتعينات كنسبة نفس الانسان الى الحروف
والكلمات وسنزيد انشاء الله ايضاحا في مبحث الكلام **المشعر الثاني** في تحقق الوجود
عينا واعلم ان ههنا نزاعين احدهما ان الوجود هل هو امر عيني وبازائه امر في الخارج
او اعتباري فطائفة من المتكلمين ذهبوا الى الثاني وقالوا انه ليس للوجود حقيقة
وعين الا الاضافة الى الماهيات حتى توهم بعضهم ان الواجب تعالى ايضا له ماهية
مجهولة الكنه والوجود شرع منه والحكماء والمحققون من المتكلمين ذهبوا الى الاول
ولهم ايضا آراء مختلفة وسيأتي اقوالهم انشاء الله وثانيهما ان الوجود على فرض
تحققه هل هو متحقق ايضا او لا ذهب المحقق الشريف واتباعه الى الثاني و
قالوا ان الخارج ظرف لنفس الوجود دون وجود الوجود وقال انا اذا قلنا
زيد موجود في الخارج فقولنا في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لنفسه لا
لا لوجوده وقال ايضا او لا ترى ان قولك زيد متصف بالسواد صادق
قطعا وقد وقع الخارج ظرفا لنفس الاتصاف وان قولك اتصاف زيد
موجود في الخارج ليس بصادق اصلا والمصنف رفع الله درجاته ذهب الى
الاول فافاد بقوله اعلم ايدك الله بنوره ان الوجود احق الاشياء بان
يكون ذا حقيقة موجودة وعليه شواهد قطعية ان حقيقة كل شيء هو وجوده

الاول

الذى

الذي يترتب عليه آثاره واحكامه فالوجود اذن احق الاشياء بان
يكون ذا حقيقة اذ غيره يصير به ذا حقيقة فهو حقيقة كل ذي حقيقة ولا يحتاج هو
في ان يكون ذا حقيقة الى حقيقة اخرى فهو بنفسه في الاعيان وغيره اعني ا
لماهيات به في الاعيان لا بنفسها واعلم ان حق الفهم يقتضي تعرض بعض
الالفاظ المذكورة فنقول لفظ الحقيقة باصطلاح ارباب هذا الفن عبارة عن
تحقق الشيء في الخارج وبعبارة اخرى عبارة عن وجود يترتب عليه آثاره و
الممكنات لما لم يخرج عن ماهيته فالحقيقة في الممكنات عبارة عن تحقق الماهية في
وجود يترتب عليه آثاره والواجب كما سبق انيته نفس وجوده وليس له حيثية وراء
حيثية الوجود فالحقيقة فيه عبارة عن نفس حقيقته في الخارج والحقيقة والعين لفظان
مترادفان وقد يطلق لفظ الحقيقة اعم من هذا فيشمل الماهية ايضا والشيء مساوق
للوجود كما افاده المحقق الطوسي الحكيم القدوسي في التجريد بقوله ويساوق الشيئية
خلافا للمعتزلة حيث ذهبوا ان الشيء اعم من الوجود وقالوا ان الممكن المعدوم
يطلق عليه الشيء لا يطلق عليه الوجود والحق انه خلاف البرهان كما حقق في
مقامه وقد يطلق الشيء على الماهيات الممكنة لا بما قاله المعتزلة كما قال الله تبارك
وتعالى في محكم كتابه هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا
اذا عرفت هذا فاعلم انه لا شك ان لكل شيء متأصل حقيقة وحقيقة لا يخ

اما عبارة عن المهية من حيث هي هي او المهية مقيدة بالوجود الخارج
او مقيدة في الذهن او الوجود وقطع النظر عن المهية فافاد بقوله ان حقيقة
كل الخ ان الحقيقة في الممكنات عبارة عن المهية مقيدة بوجوده في الخارج والائمة
في الواجب في الوجوب الا تعميم لفظ الشيء ثم افاد على سبيل التفريع ان الوجود
احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة اذ المهية بواسطة اتحادها معه صارت منشأ
للاحكام ومصدرا للآثار وذات حقيقة فهو بذاته اولى بصدور الآثار اقول لكن
المناقشة بان ترتب الآثار بواسطة الوجود لا يثبت ان يكون الوجود متحققا في
الخارج بل اعم اذ لا ينافي ان يكون الوجود بنفسه في الخارج ظرفا لنفسه ولا يكون
الخارج ظرفا لوجوده كما افاده المحقق الشريف بل النزاع يرجع الى النزاع في
مسئلة المشتق بل اشتراط المبدأ الزائد فيه ام يكفي التغاير الاعتباري و
سيأتي انشاء الله ما هو الحق فافهم زيدا ان كل مفهوم مثلا اذا قلنا انه ذو حقيقة او
ذو وجود كان معناه ان في الخارج شيئا يقال عليه ويصدق عليه انه انسان
وكذا الفرس والفلك والنار والنور وساير العنوانات والمفهومات التي
لها افراد خارجية هي عنوانات صادقة عليه ومعنى كونها متحققة او ذات
حقيقة ان مفهوماتها صادقة على شيء صدقا بالذات والقضايا المعقودة كهذا
انسان او ذاك فرس ضروريات ذاتية اراد ان يبين ان لكل شيء ذي

انّه

آثار كالانسان مناط صدقها اتحاد الموضوع بالمحمول فان كان المفهوم
انتزع من نفس الذات قطع النظر عن اللواحق والقيودات يسمى ذلك
ذاتيا وان كان انتزع بملاحظة امر آخر يسمى عرضيا والعرضي ايضا قسمان قسم
يكون بحذائه امر في الخارج وله ايضا آثار بالنسبة الى افراده كالماشي
الضاحك يسمى اصيلا وقسما لا يكون بحذائه امر في الخارج ويسمى اعتباريا
والمعقول الثاني باصطلاح اهل هذا الفن هذا القسم من العرضي ويسمى معقولا
ثانيا لكونه في درجة الثانية من العقول اذ عروضه في الذهن لا يكون
الا بملاحظة معقول آخر قال المحقق اللاهيجي المفاهيم صنفان صنف
يكون عروضها منه على الاشياء حين كونها في الذهن لا يكون بحذائها شيء
اصيل في الخارج ويقال لها معقولا ثانيا لان عروضها وموجوديتها معروضها
كان في الذهن ووجود العارض بعد وجود المعروض في ظرف العروض
فتعقل العارض كان ثانيا سواء كان الاتصاف في الخارج ام لا انتهى ولما
كان المقصود الاصلي من هذا الشاهد اثبات ان للوجود حقيقة متحققة في الاعيان
شبهه بقوله فهكذا مفهوم الحقيقة والوجود ومرادفاته لا بد ان يكون عنوانا
صادقا على شيء حتى يقال على شيء ان مفهومه كذا صدقا بالذات ويكون و
القضية المعقودة بها ضرورية ذاتية او ازلية قد عرفت ان تحقق كل شيء

بواسطة الوجود فالمفهوم الذي اشرع من الوجود احق بالذاتية من المفاهيم
الاخر قوله ضرورة ذاتية او ازلية ان الضرورة اذا كانت للمهية تسمى ذاتيا
وضروريا واذا كانت للوجود نفسه مع قطع النظر عن اختلاطه بشيء آخر
يسمى ازليا اقول يمكن المناقشة بانك قد حكمت سابقا ان مفهوم الوجود
من المعقولات الثانية لا يحاذي بها امر في الخارج وهذا الحكم ينافي ما
سبق وان اراد ان مفهوم الوجود من حيث هو مفهوم من المعقولات الثانية
فكل المفاهيم من هذا القبيل سواء كان مفهوم الوجود او الانسان او غيرهما
ولا فرق بينهما بهذا الاعتبار وان اراد غير ذلك فعلى من يدعيه فعليه ا
لبيان وايضا هذا الحكم ينافي كلامه في ما سبق وما يأتي من ان الوجودات
الخارجية لا تتصور في الذهن اذ مناط الذاتية ومعياره ان ما كان في ا
الذهن يطابق ما في الخارج بنفس الذات وما في الخارج يطابق ما في الذهن
بهذا القيد ومفهوم الوجود وافراده ليسا من هذا القبيل بل المفهوم
وراء الافراد والافراد وراء المفهوم فتم لست اقول ان مفهوم الحقيقة
والوجود الذي هو بديهي التصور يصدق عليه انه حقيقة او وجود فلا مغايرة
اذ صدق كل عنوان على نفسه لا يلزم ان يكون بطريق الحمل المتعارف
بل حملا اوليا غير متعارف هذا الكلام دفع شك في المقام بان مفهوم الوجود

والحقيقة

والحقيقة نظير الكلي والشخصية حيث يحملان على مصداقهما حملا متعارفا
مع انهما ليسا متحققان في الخارج فدفعه بقوله اذ صدق كل عنوان على نفسه
لا يلزم ان يكون بطريق الحمل المتعارف بل حملا اوليا ولنذكر اقسام الحمل
تبصرة للمقام فاعلم ان الحمل على قسمين اولي هو حمل مفهوم المعرف على
المعرف واقسام التعريف كلها من هذا القبيل وصناعي يسمى بالحمل
المتعارف وهو عبارة عن اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ويرجع الى
كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول سواء كان الموضوع الطبيعة
كما في الطبيعية او على افراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات
الاربع سواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات او
عرضيا ويقال له الحمل بالعرض الجميع يسمى حملا عرضيا وكثيرا ما يصدق
ويكذب مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف الحملين كالجزئي واللامفهوم
وشريك الباري واجتماع النقيضين اذ مفهوم الجزئي جزئي بالحمل الاولي
وكلي بالحمل الشائع الصناعي وكذلك امثالها من الامثلة المذكورة والكلي
كلي بكلا الحملين وكذا الشخصية انما اقول ان الشيء الذي يكون انضمامه مع
المهية او اعتباره معها مناط كونها ذات حقيقة يجب ان يصدق
عليه مفهوم الحقيقة او الموجودية فالوجود يجب ان يكون له مصداق

في الخارج يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملا شايعا متعارفا وكل عنوان
يصدق على شيء في الخارج فذلك الشيء فرده وذلك العنوان متحقق فيه
فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن
عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن فيكون الوجود موجودا في الواقع وموجوديته
في الخارج انه بنفسه واقع في الخارج كما ان زيدا مثلا انسان في الواقع وكون
زيدا انسانا في الواقع عبارة عن موجوديته فكذا كون هذا الوجود في الواقع
عبارة عن كونه بنفسه موجودا لكون غيره به موجودا الا ان للوجود وجودا اخر
زائدا عليه عارضا له بنحو العروض كما في العوارض التحليلية بخلاف المهية تقرير
هذا الكلام على وجه يكشف القناع ويميز الحق عن الباطل يستدعي تقديم مقدمة
وهي ان القضية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة
في الخارج محققة كقولنا الفلك اما شرقي واما غربي ونحو ذلك وقد تؤخذ ذهنية وهي
التي حكم فيها على افراد ما المتحققة في الذهن فقط وقد تؤخذ حقيقية وهي التي حكم
فيها على الافراد الموجودة محققة كانت او مقدرة على ما حقق في محله وقد
تؤخذ الحقيقية بمعنى اخر وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي
الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون
موجودا اصلا اذا علمت هذا فلنشرع في المقصود فنقول مراده رفع انه في درجاته
بوده

بقوله انما اقول الخ ان القضية المعقودة في قولنا الوجود موجود في الخارج
او المهية موجودة فيه ليست قضية ذهنية التي مناط الحكم فيها على الذهن
فقط ولا حقيقية بل خارجية وهي التي مناط الحكم فيها بحسب ظرف الخارج
وبيانه ان الشيء الذي يكون انضمامه مع المهية كما هو مذهب المشائين
او اعتباره معها مناط كونها ذات حقيقة يجب ان يصدق عليه مفهوم
الحقيقة او الموجودية اذ قد عرفت ان المهية بلا ملاحظة اعتبار الوجود لم تكن متحققة وذات حقيقة فالحكم بتحققها فرع على انضمام الوجود صح
او اعتبار الوجود وثبت ايضا في محله ان الحكم بالشيء اذا توقف على
قيد وكان للقيد مدخل في الحكم فالحكم في الحقيقة للقيد فاذن ارتباط
قوله فالوجود الخ كان وضاحة المدعى بنا قوله كل عنوان يصدق
على شيء في الخارج اي اذا كان الخارج ظرفا لوجوده والقضية المعقودة
فيها قضية خارجية تامل قوله الا ان للوجود وجودا اخر معناه ان موجودية
الانسان يتوقف على انضمام الوجود معها واما كون الوجود موجودا فيتوقف
على اعتبار وجود اخر زائد عليه قوله كما في العوارض التحليلية سيأتي انشاء الله
في مقامه اقول فيه نظر من وجوه الاول كون الوجودات الخارجية افرادا
للوجود المطلق حق لكن كونه افرادا بالذات اول الكلام وقد سبق ما
فيه سابقا فتذكر الثاني قوله كل عنوان يصدق على شيء في الخارج فذلك

الشيء فرده وذلك العنوان متحقق فيه ان سلّم الفردية فلا نسلّم التحقق فيه
كيف لو كان الامر كذلك لم يتحقق المعقولات الثانية باصطلاح الحكماء اصلا
قوله كون زيد انسانا في الواقع عبارة عن موجودية فيه ان الانسان ان
في الواقع لا ينافي اعتبارية الوجود اذ القائلون باعتبارية الوجود يقولون
ان مرتبة المهية سابقة على الوجود والوجود امر منتزع منه والواقعية بسبب المهية
لا بسبب الوجود فتأمل قوله الا ان للوجود وجودا آخر فيه انه لا يرتبط بالمقصود بل
يضر كما لا يخفى قال المحقق اللاهيجي في شرح هذا الكلام ان المهيات بلا انضمام
الغير لا تصير موجودا او ذا حقيقة لان المهية حيثية الكلية في كل شيء الكلي بما هو
كلي لا تحصل له في الخارج ولا يكون مصداقا للشيء فاحتاج الى ضميمة بها يأبى عن
صدقه على كثيرين هذه الضميمة لا تكون من سنخ المهيات لان ضم الكلي به لا
يفيد الجزئية ولا تشخص وما لم تتشخص المهية كيف وجدت وصارت ذات
حقيقة فبهذا ظهر ان الضميمة المحتاجة اليها في التحقق هي غير المهية وتسميها مرادنا
من الوجود هو هذا وهو محض الخصوصية ومناط التشخص في كل ما سواه وصورة
عينية لكل ذي صورة والمفاهيم والمهيات بدون الاتحاد بامر وراءها حكمها
حكم المعدومات وقول من قال بثبوت المهية في السخافة قول من قال بثبوت
المعدومات وما به الموجودية في الاشياء لبطلان الدور والتسلسل لا بد ان يكون بالحقيقة

وبالذات

وبالذات موجودا وحيثية ذاته حيثية الخصوصية ثم قال بعد ذلك بفاصلة ومفهوم
الوجود كان معقولا ثانيا بوجهين الاول ان مصداقه كان وجودا لا موجودا
والثاني انه ليس له مصداق يكون هذا المفهوم ذاتيا له وسبب ذلك ان مصداقه
صرف الحقيقة فتدبر والفرق بين مفهوم الوجود وساير المفاهيم ان المناط
وما به الصدق في المفهوم نفس الحقيقة وصرف الشيئية وفي ساير المفاهيم شيء
بهذه الضميمة والشيء والضميمة حكمها في الذهن والاعتبار والعروض على
عكس ما في الخارج انتهى وفيه نظر قال الشيخ الاحسائي تغمده الله في بحبوحة الجنان
قوله موجودية الوجود انه بنفسه واقع في الخارج اعلم ان عبارة المصنف جرى
على ما تسمية الوجود المطلق الصادق على الحق والخلق فهو يصرف ارادته
في عبارته على جهته للتصحيح فلو قلت هذا الكلام لا يصح في حق الواجب مثلا
قيل يريد به الحادث فلو قلت لا يصح في الحادث قيل يريد به الواجب
ما اشبه عبارته بمعنى قول الشاعر قلت قولا ليس يدري أمديح ام هجاء
خاط لي عمرو قباء ليت عينيه سواء فهذا الشاعر يدعو له ام يدعو
عليه بقوله ليت عينيه سواء واما بناء كلامي على الحادث الا اذا صرح
بما يميز ارادة الواجب نعم ظاهرا انتهى ما اردت نقله اقول هذا بعيد عن
الشيخ غاية الاستبعاد لانه قد سبق ان الكلام في حقيقة الوجود وطبيعة

قطع النظر عن الواجب والممكن وقد اوضحت مراده سابقا فتذكر والمراد
بقوله بنفسه انه لا يحتاج الى حيثية تقييدية لا انه لا يحتاج الى حيثية اصلا فتبصر و
اغلب ايرادات الشيخ على المص من هذا القبيل كالانسان فان معنى كونه موجودا
ان شيئا في الخارج هو انسان لا ان شيئا في الخارج هو وجود ومعنى (الوجود)
موجود ان شيئا في الخارج هو وجود وحقيقته يريد ان يبين الفرق بين موجودية
الانسان وموجودية الوجود مع اشتراكهما في كونهما ذا حقيقة فقال ان معنى
كونه موجودا ان شيئا في الخارج هو انسان معناه ان موجودية الانسان
لا يكون الا بواسطة اتحاده مع الوجود اتحادا واقعيا خارجيا الا ان العقل
يحلله بحسب المرتبة في الذهن بخلاف الوجود فانه بنفسه واقع في الاعيان
فان مناط موجوديته ليس بواسطة وجود آخر سوى نفسها وسيأتي عقيب
زيادة تحقيق في هذه المسئلة وبيان فرقها وسبب اختلاف الآراء واعلم
ان كل موجود في الخارج غير الوجود ففيه شوب تركيب ولو عقلا بخلاف
صرف الوجود ولاجل هذا قال الحكماء كل ممكن زوج تركيبي فليس شيء
من المهيات بسيطة الحقيقة وبالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره وبهذا
يندفع المحذورات المذكورة في كون الوجود موجودا اقول كلام المص
هنا مضطرب غاية الاضطراب اذ قوله (لكونه) موجودا في الخارج غير الوجود (لغيرهم)

منه

منه الوجود مطلقا اعم من الواجب والممكن ولو اراد منه وجود الواجب
فنقول الوجودات الخاصة في الممكنات لم تكن فيه تركيب اذ ما قالوا
في بيان التركيب في الممكنات لم يجر فيها لان مقصودهم من هذه العبارة
اما المهية من حيث هي او الوجود او المركب منهما ولا شك ان الاول
والثاني ليسا مقصودا فتعين الثالث على ان قوله وبالجملة الوجود موجود
بذاته الخ يجري في الواجب والممكن بل اورد والمحذورات في طبيعة
الوجود من حيث هو ويمكن الدفع بان مذهب المص كما سيأتي بعد ان
الوجود بذاته ولذاته منحصر في الواجب ووجود الممكن اشعته واضواءه و
لما كانت المهيات والوجودات الخاصة متحدا في الخارج نحوا من الاتحاد
الذي لا يعرفه الا الراسخون ولم يكن للوجودات احكام وراء احكام
المهيات وللمهيات احكام سوى احكام الوجودات لغاية ارتباطه
منهما ولم يكن بينهما تغاير في المعنى افاد هذه العبارة وقال موجود على العدة
لعبارة الحكماء وفسره بقوله ذي جهة فتدبر فانه دقيق والمحذورات المذكورة
ما تمسكوا بها القائلون باعتبارية الوجود هو ان الوجود اذا كان في
الخارج كان صفة قائمة بالمهية وثبوت الصفة للموصوف فرع على ثبوت
المثبت والمثبت له فيلزم الدور والتسلسل في العارض والمعروض والجواب

على وجوه منها ما افاده المصنف رحمه الله بقوله الوجود موجود بذاته لا بغيره فدفع المفهوم
المحذور من جانب العارض واما من المعروض ففي الجواب ان ثبوت
الوجود للماهية في الخارج ليس داخلا تحت القاعدة المذكورة بل هو من باب
ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء واجاب الامام تارة بان الوجود معدوم
وتارة بان هذه القاعدة في جميع الموارد الا في الوجود والماهية وبعض
المعتزلة قالوا بان الوجود لا موجود ولا معدوم واثبتوا الواسطة بين الموجود
والمعدوم وسيأتي عن قريب تفصيل مذهبهم جرحا وتعديلا واما
الامر الانتزاعي العقلي من الوجود فهو كساير الامور العامة والمفهومات
الذهنية كالشيئية والممكنية ونظايرها الا ان بازاء هذا المفهوم امور
متاصلة في التحقق والثبوت بخلاف الشيئية والماهية اقول قد عرفت
سابقا معنى المعقول الثاني وعرفت ايضا ان فيه اصطلاحين واصطلاحنا
الآن ما كان عروضه في الذهن سواء كان الاتصاف ايضا في الذهن
ام لا وهذا المعنى اعم من اصطلاح اهل المنطق وكلام المصنف هنا ايضا
لا يخلو عن اختلال اذ قد عرفت ان الماهيات باتحاده مع الوجود
صارت ذات حقيقة والشيئية باصطلاحهم يساوق الوجود على انا
قد بينا فيما سبق اشكال آخر في كون الوجودات الخاصة فردا بالذات

لمفهوم الوجود مع كون الوجود من المعقولات الثانية وان كان الامر
كذلك يكون جميع المفاهيم من المعقولات الثانية هذا
ولا تسمع هذه الاقوال بمحض التقليد والبصر عينيك ولا تتبع الهوى
فيضلك عن سبيل الهدى واعلم ان للوجودات حقايق خارجية لكنها
مجهولات الاسامي شرح اسمائها انها وجود كذا ثم لزم الجميع في
الذهن الامر العام واقسام الشيء والماهية معلومة الاسامي وذلك لخصوص
الوجود الحقيقي لكل شيء من الاشياء لا يمكن التعبير عنه باسم ونعت
اذ وضع الاسماء والنعوت انما يكون بازاء مفهومات الكلية لا
بازاء الهويات الوجودية والصور العينية فاعلم انهم اختلفوا في كيفية
وضع الاسماء فقيل وضعت بازاء المعاني الذهنية والواقع في الخارج افراد
لها وعلى هذا القول بنى المصنف قواعده وقيل وضعت الاسماء بازاء الحقايق
الخارجية الا انه لما كان الواضع وضع الاسماء علامة على المسميات تميز
بعضها عن بعض كانت الاسماء صفات للمسميات كما قال الرضا وقد
سئل عن الاسم فقال ع انما صفة لموصوف ومحصول كلامه هنا ان
حقيقة كل شيء لا يجب ان تتصور في الذهن بل الشيء ان كان من سنخ
الماهيات فيمكن تحققه في الذهن والخارج واما اذا كان من سنخ الوجود

فلا يمكن تعقلها ابدا اذ لو كان حصولها فى الذهن والحصول فى الذهن غير
الحصول فى الخارج فيلزم الانقلاب بخلاف المهيات اذ ليس لها فى
الواقع تعين بل تعينها فرع تعين الوجودات واعلم ان ههنا فوائد منها
انهم قد اختلفوا فى ان الالفاظ هل هى موضوعة للصور الذهنية او للحقايق
الخارجية فطائفة من المتكلمين ذهبوا الى الاول وقد اختلفوا ايضا
ان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية او المعلوم الخارجى قال ا
المدقق المحشى الباغنوى كلاما حاصله ان الخلاف الاول متفرع على
الخلاف الثانى اذ لا شك ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات
فمن قال المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية وذو الصورة انما
يحصل فيه بناء على ان صورته المطابق او الغير المطابق حاصلة فيه
لا الامر الخارجى على ان كثيرا ما نتصور الاشياء التى لا وجود لها
فى الخارج قال بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ومن قال بان
المعلوم بالذات انما هو ذو الصورة بناء على ان الملتفت اليه بالذات
انما هو ذو الصورة والكاتب انما هو ذو الصورة كذا المكتب قال
بان الالفاظ موضوعة للمعانى الخارجية وحاكم العلامة الدوانى بينهما و
جعل النزاع لفظيا بانه لا شك ان المعلوم بالذات انما هو الصورة المعلومة

من حيث هى مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فمن قال ان المعلوم
بالذات انما هو الصور الذهنية اراد بالصور الذهنية المهية من حيث
هى معلومة واطلاق الصورة شايع منهم ونفى كون المعلوم هو الامر
الخارجى مبنى على ان المعلوم بالذات قد لا يكون متحققا فى الخارج ومن
قال بان المعلوم بالذات هو الامر الخارجى فاراد بالامر الخارجى
مقابل الصور الذهنية من حيث انها متشخصة بتشخصات ذهنية ومنها
انه هل يتحقق الترادف بين المفرد والمركب ام لا وهذا الخلاف ايضا
متفرع على الخلاف السابق فمن قال بان الالفاظ موضوعة للصور
الذهنية نفى الترادف بين المفرد والمركب ومن قال بان الالفاظ
موضوعة للحقايق الخارجية فلا يابى عن تحقق الترادف بين المفرد والمركب
ومن قال بان الالفاظ موضوعة للمهية من حيث هى فهى ايضا
لا يابى عن تحقق الترادف لكن العلامة الدوانى مع انه قال بان
الالفاظ موضوعة للمهية من حيث هى نفى الترادف ووجهه المدقق
المدقق الباغنوى فى حاشيته بناء على مسلك القوم ان اردت
بان هذا م
الاطلاع فليراجع الى حاشية القديم وحاشية الباغنوى عليه و
منها ان الاسم اذا اطلق فى الممكنات فالمراد منه نفس الذات

وهو المعبر عنه باسم العين ومقابله اسم معنى والصفة في الممكنات الذات مع
تقيده بمعنى من المعاني واما في الواجب فالمراد بالاسم هو الذات
مع تقيده بوصف من الاوصاف والمراد بالصفة المبدأ مثلا في الممكنات
العالم والقادر صفة وفي الواجب اسم والعلم والقدرة في الممكن ونظاير هما في
اسم معنى وفي الواجب صفات قوله شرح اسمائها انها وجود كذا معناه
ان وجود ان وجود المضاف ليس وجودا حقيقيا بل المراد هنا الحصص
والوجود الحقيقي لا يدرك بالذهن مع اثار سمها بالاضافة فيتحقق في الذهن الثالث
ان من البين الواضح ان المراد بالخارج والذهن في قولنا هذا قولنا
موجود في الخارج وذاك موجود في الذهن ليسا من قبيل الظروف الا مكنة
ولا المحال بل المعنى بكون الشيء في الخارج ان له وجودا يترتب عليه اثاره و
احكامه وبكونه في الذهن انه بخلاف ذلك فلو لم يكن للوجود حقيقة الا مجرد
تحصل المهية لم يكن فرق بين الذهن والخارج وهو محال اذ المهية قد تكون
محصلة ههنا وليست موجودة في الخارج بيانه ان المهية قد تحقق في الذهن
مجردة عن عوارضها كما هو مذهب المحققين منهم وقد تحقق في الخارج واذا
تحقق في الذهن لم يترتب عليها الاثار واذا تحقق في الخارج يترتب
عليها الاثار فنقول ان الاثار لا يخ اما مستندة بالمهية من حيث هي او
مستندة

مستندة بامر آخر فان كانت مستندة بالمهية من حيث هي فالمهية من
حيث هي في ظرف الذهن والخارج سواء ولا دخل للمكان قطعا
بتحقق الاثر فتعين ان يكون بسبب الامر المنضم اليها ولا نعني بحقيقة الوجود
الا هذا فثبت ان الوجود امر متحصل في الخارج والمهية امر اعتباري
قال الشيخ الاحسائي اقول لا شك في تحقق الوجود خارجا وهو بديهي وانما
الكلام في هذه الاستدلالات والقواعد فان كون المهية توجد معنا ما
الجوهري وان كان مجردا عن العوارض الخارجية باطل مع ان العوارض
هي المنوعات والمشخصات والشيء الموجود المتحقق انما هو وجود المشخص
بمشخصات فاذا وجد الشيء بحقيقته وكون المراد بالمهية الحاصلة في
الذهن انما هي العامة لا ينافي كون ذلك هو حقيقة الوجود على هذا لان
حقيقة الوجود مطلقة فهي كلية عامة باطلاقها وانما تشخصت بالمشخصات
والمنوعات لان القايل بهذا لا يفرق بين حقيقة المهية في الوجودين
الا بالعوارض التي على حصولها يترتب الاثار وقولنا لا يحصل في الذهن
الاشبحها الظلي مع انه لا شك انه يترتب عليه آثاره لان للذهن
عوارض بها تنوع الذهني وتشخص كما للخارج عوارض بها تنوع و
تشخص وترتب على كل آثاره منبعثة فليست الاشياء بحقايقها في

الذهن وليس الفارق بينهما حصول الاثار لانهم لا يريدون ان الخارجي
بعوارضه يترتب عليه الاثار الذهنية كما لا يريدون ان الذهني بعوارضه الذهنية
يترتب عليه الاثار الخارجية بل يترتب عليه آثار الخارجية في الخارج فكذا
الذهنية انتهى ما اردت نقله اقول الشيخ الجليل مع عظمة شانه وعلو
رتبته لم يفرق بين الوجود الذهني والوجود الحاصل في الذهن ولا شك ان
الوجود الحاصل في الذهن متشخص خارجي لكن هذا الوجود ليس وجودا ذهنيا
بل هو بهذا النحو وجود خارجي كما حقق في مقامه وهذا منشأ اشتباه كثير
من الفضلاء حيث قال بعضهم ان الوجود الذهني من مقولة الكيف حقيقة
وبعضهم عده من مقولة الكيف مسامحة وبعضهم انكر الوجود الذهني مطلقا
وعند التحقيق ان الوجود الذهني ليس من سنخ المقولات بوجه من
مقولة المعلوم بوجه كما سيأتي في التحقيق ان شاء الله وبالجملة الكلام المصدره
متين ولا يرد عليه ما اورده فتدبر الثالث انه لو كان موجودية الاشياء
بنفس ماهيتها لا بامر آخر لا يمتنع حمل بعضها على بعض والحكم بشيء منها على
شيء كقولنا زيد انسان والانسان ماش اذ مفاد الحمل ومصداقه
هو الاتحاد في الوجود بين المفهومين المتغايرين في الوجود وكذا الحكم
لشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجودا وتغايرهما ماهية وما به التغاير غير

ما به الاتحاد تقريره ان الحمل المتعارف بين اهل العرف المسمى بالحمل
الشايع يقتضي الاتحاد بين الموضوع والمحمول مع تغاير مفهوميهما
كقولنا زيد انسان فلو لم يكن الوجود متحققا في الخارج بل ينحصر ما في الخارج
بالماهية لم يتحقق ما به الاتحاد بل ينحصر بما به الاختلاف فكذب القضية المتعارفة
مع الاتفاق في صدقها فثبت شيء وراء الماهية ولا نعني بالوجود الا
هذا وتمثيله بمثالين تنبيه على انه لا فرق بينهما سواء كان ذاتيا او عرضيا
قوله وكذا الحكم على شيء عبارة الخ الظاهر مفاده مفاد العبارة ا
السابقة تأمل وللقايل ان يقول ان الماهيات وان كانت متغايرة
في انفسها لكنها ينتزع منها الوجود الاعتباري والامر الاعتباري يكفي
في الحمل والصدق ولا بنا في التخالف بانفسها الاتحاد كما ان وجودات الخاصة
متخالفة عند الحكماء المشهور ومع ذلك ينتزع منها الوجود العام المشترك
بين الجميع ويكفي في الحمل هذا القدر من الاتحاد فليتأمل والى هذا يرجع
ما قيل ان الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج والمغايرة في الذهن فلو لم
يكن الوجود شيئا غير الماهية لم يكن جهة الاتحاد مغايرة لجهة المغايرة و
اللازم باطل كما مر والملزوم مثله بيان الملازمة ان صحة الحمل مبناه على
وحدة ومغايرة اذ لو كان وحدة محضة لم يكن حمل ولو كان كثرة محضة لم

يكن حمل لو كان الوجود امرا انتزاعيا يكون وحدته وتعدده تابعين
لوحدة ما اضيف اليه وتعدده من المعاني والمهيات واذا لم يكن
لم يتحقق حمل متعارف بين الاشياء سوى الحمل الذاتي وكان الحمل
منحصرا في الحمل الذاتي الذي مبناه الاتحاد بحسب المعنى توضيح وتقرير
للكلام السابق الرابع لو لم يكن الوجود موجودا لم يكن شيء من الاشياء موجودا
وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم بيان الملازمة ان المهية اذا
اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود فهي معدومة وكذلك اذا اعتبرت بذاتها
مع قطع النظر عن الوجود والعدم فهي بذلك الاعتبار لا موجودة
ولا معدومة فلو لم يكن الوجود موجودا في ذاته لم يمكن ثبوت احدهما للآخر
فان ثبوت شيء لشيء او انضمامه او اعتباره معه متفرع على ثبوت المثبت
له او المستلزم لوجوده فاذا لم يكن الوجود في ذاته موجودا ولا المهية
في ذاتها موجودة فكيف يتحقق هناك موجود فلا يكن المهية موجودة تقريره
ان الوجود لو لم يكن موجودة لو لم يكن شيء من الاشياء موجودا ولا ريب
في وجود الاشياء فيلزم ثبوت الوجود قوله في بيان الملازمة انها اذا
اعتبرت بذاتها الى قوله ولا معدومة اشار ره الى ان للمهية اعتبارات
ثلثة بشرط لا شيء ولا بشرط وبشرط شيء فاذا لوحظ باعتبار الاول

لم يكن

لم يكن الحكم بالموجودية اصلا واذا لوحظ بالاعتبار الثالث فلا يصح
الحكم القطعي ايضا بالموجودية لانها بهذه الملاحظة كما تصلح للوجود
تصلح للمعدوم فالحكم القطعي بالموجودية فرع على الجزم بالموجودية فبقي
الشق الثالث ولا نعني بالموجودية الا هذا قوله فلو لم يكن الوجود موجودا
في ذاته لم يمكن ثبوت احدهما للآخر مبني على مسلك القوم كما سيصرح
بعد والا فمذهبه ان الوجود والمهية ليسا من باب ثبوت الشيء للشيء
بل ثبوت الشيء فتفطن ولا تسمع بكلام الشيخ فانه معذور في امثال
ادراك هذه المقامات ولنذكر بعضا من كلامه شاهدا في المقام قال
ره وقوله بطلان التالي يوجب بطلان المقدم فيه انما يوجب مع التلازم
بينهما والمانع للدليل يمنع الملازمة لجواز ان يكون الاشياء موجودة
بانفسها لا بشيء آخر واذا قطعنا النظر عن الاصطلاح حققنا هذه الدعوى
لانا نقول انت تريد بالوجود نفس مادته او ما به المادة فان اردت نفس المادة
ارتفع النزاع وان اردت ما به المادة فنقول تريد به ما به المادة
شيئا مغايرا للشيء بمعنى انه ليس من حقيقته وانما هو شيء يقوم به الشيء تقوم
صدور يعني به الفعل كحركة يد الكاتب لم تقوم الكتابة بها الا تقوم صدور
فالكتابة انما تقومت بالمداد والصورة ولم تتقوم بها تقوم ركن او

فذلك ظ

تقوم كلي ولا مادة ولا صورة وانما هو عرضيان فدون ذلك خرط
القتاد لان زيدا حيوان ناطق والفرس حيوان صاهل فالحيوان
مادة والناطق صورة نوعية والصاهل صورة نوعية فزيد مركب من حصة
من الحيوان وهي مادة حقيقة ومن حصة الناطق وهي صورتها فحقيقته
مركبة منهما لا غير وليس شيء من حقيقته غيرهما اتفاقا فاين الوجود يا فاضل
بانه حقيقة كل شيء الا ان تقولوا هو المادة والصورة ولا نعني بالحقيقة والماهية
الا ما به الشيء هو هو في الحقيقة مع قطع النظر عن الاصطلاحات ليس حقيقة ا
الشيء وماهيته وكنهه وهويته الا اشياء واحدا وهذه كلها تصدق على
شيء واحد وهو المجموع المركب منهما اي من المادة والصورة صدقا با
لمطابقة ويصلح الجواب بذلك عن السؤال بما هو على ماهيته الحقيقية فان
ادعيتم ان شيئا من حقيقة زيد غيرهما فعلى المدعي البيان على جهة التبيان
كما قلنا لكم لا بمفاهيم العبارات والقضايا والتي اذا تحققها العاقل لم يجد
الا شعريات وتخيلات منتزعة من دلالات الالفاظ على حسب الافهام
لا كتابيه التي تخالف مقتضى الفطرة اذ لو كان حسن فهمه على مقتضى الفطرة
لما قال ان حقيقة زيد هو الوجود وهو غير المادة والصورة مع انه يقول
ان حد زيد الحقيقي حيوان ناطق فافهم وقول المص في بيان الملازمة في

دليله

دليله ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود فهي معدومة صحيح
اذا اردنا بالوجود ثبوتها وتحققها فانه بهذا المعنى صحيح وكذا لو اراد به المادة
لان المعدوم معدوم وان اراد به شيئا آخر حقيقة مستقلة سواء اتحدت به
ام استندت اليه مغاير لها في الحقيقة فعلى القائل ان يقول ما هو قل ما سمو
فالمانع من كونها موجودة بنفسها كما ظهر في الوجود انتهى اقول ايها الشيخ
الجليل عليك بمطالعة كتاب نفسك لعلك اشعرت بما صدر منك وادركت
مراد المص اعلى الله مقامه يا شيخنا انا لا نعني بالوجود الا ما يخرج به الماهية الكلية
عن حد الابهام والاشتراك الى حد التشخص والجزئية وحاصل كلام المص
انه ما لم ينضم الى الماهية امر لم تكن الماهية المشتركة المبهمة متشخصة وجزئية وقولك
ان اردت نفس المادة ارتفع الى آخر اقول ما اراد به المادة لكن يتحقق الانضمام
والاتحاد لا محض الصدور لان الصدور امر بين الفاعل والمنفعل هو
نسبة امرا اعتباريا وان لم نقل به قولك فالكتابة انما تقومت با
المداد والصورة اقول ما لم ينضم الى الكتابة امر اشخصيا لم يتحقق الكتابة
ولا نعني بالوجود الا هذا قولك ان زيدا حيوان ناطق فالحيوان مادته والناطق
صورته نوعية فزيد مركب من حصة من الحيوان وهي مادة الى آخر فيه ان
المادة امر كلي والصورة النوعية ايضا كلي ولا شك ان انضمام الكلي بالكلي

لا يفيد التشخص كما سيأتي فما لا ينضم امر الى المادة والصورة لم يكن زيد
موجودا ولا يصير بالوجود الا بهذا قوله فحقيقته مركبة منهما لا غير هو اول الكلام
كيف ولو كان كذلك لكان حقيقة زيد مساوقا بحقيقة الانسان ولا يتفوه
به عاقل فضلا عن الحكيم الراسخ في العلم قوله على سبيل التنجز فاين
الوجود يا قائلين بان له حقيقة قد دريت ما قصده بحقيقة الوجود وانه امر
يتحد بالمهية نحوا من الاتحاد فما لم ينضم هذا النحو من الاتحاد فالمهية باقية على
حد الاشتراك والابهام ولم يخرج من حيز العدم الى درجة الكون
والتحقق فتدبر ولا تكن من المدعين الصادقين ولا تكن من الهالكين
واكثر ايرادات الشيخ على المص من هذا القبيل واعجب من ذلك قوله
على انه قوله وكذا اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم
يشعر هذا بان مراد المص بالوجود المعنى المصدري ولا نفهم هذا الاشعار
من كلامه اصلا فعليك بالتامل التام حتى ادركت حق الافهام ومن
راجع وجدانه يعلم يقينا انه اذا لم يكن المهية متحدة بالوجود كما هو عندنا
ولا معروضة له كما اشتهر بين المشائين ولا عارضة كما عليه طائفة من
الصوفية فلم يصح كونها موجودة بوجه فان انضمام معدوم بمعدوم غير
معقول وايضا انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود احدهما او عروضه للآخر

او وجودهما

او وجودهما او عروضهما للثالث غير صحيح اصلا فان العقل يحكم بامتناع
ذلك قال الشيخ الجليل رفع الله قدره اقول ان الاتحاد قد يطلق
ويراد به شيئين احدا اختلاف اسماه او مفهوماه او شيء صار شيئا آخر
او شيئين صارا شيئا واحدا اما بالمزاج او الانقلاب او كون الشيئين
شيئا واحدا موجودا من غير زيادة ولا نقص فالاول كالمرادف كالاسد
والسبع والمراد هو المعنى الواحد والثاني كما في الصفات الثبوتية والثالث
بالانقلاب كالماء يصير هواء والرابع كغذاء الشجر من الماء والتراب
والخامس كالعناكب في بيت الزنبور تنقلب زنبورا والسادس ان
يكون شيئان شيئا واحدا من غير مزاج ولا امتزاج ولا انقلاب
في شيء منهما ولا زيادة ولا نقصان ومحال هذا الاكثرون وما ذكره
المص في اتحاد المهية من الوجود ان كان من الاول اتحد المفهوم ومن الثاني
يتعدد المفهوم ومن الثالث يتحد المفهوم مع ملاحظة الاتحاد ويتعدد
بالتحليل وكذا من الرابع والخامس في هذه الخمسة بازاء المفهوم تعدد
واتحاد امر متحقق في الماضي او الحال ولا كذلك الوجود والمهية اوّل
اختار المص القسم الثاني بوجه والقسم السادس بوجه فتدبر والاول
مذهب الاشعري ومذهب المص قريب منه بوجه كما سيأتي انشاء الله ثم

قال ومن احاله اى القسم السادس استراح ومن جوّزه كما نقل عن
الحسين بن منصور الحلاج سبحانى ما اعظم شانى والمص فى التوحيد
لا يثبت اثنين شيئا واحدا انما يثبت واحدا يسمى باسمين با
عتبارين هذا الاتحاد بين الوجود والمهية عنده بهذا المعنى ويلزمه المفهومان
انتهى اقول قد ذكرنا ان المص يمكن له الشق الثانى والسادس كليهما .
قوله ولا معروضة كما اشتهر بين المشائين قال الشيخ الجليل وكذلك المتكلمون
لا رادتهم من الوجود فى الحقيقة المعنى المصدرى وان الشئ هو المهية
وان اختلفوا هل هى مجعولة ام لا اقول هذا من الشيخ صريح فى ان
المشائين ذهبوا الى اعتبارية الوجود وليس الامر كذلك بل المشاؤن
قائلون باصالة الوجود واعتبارية المهية والمتكلم مختلف بحسب الاراء
فبعضهم وافق المشاء وبعضهم وافق الاشراق وبعضهم لا الى
هؤلاء ولا الى هؤلاء قوله ولا عارضة كما عليه طائفة من الصوفية و
قال شاعرهم : من وتو عارض ذات وجوديم : مشبكهاى مشكوة
وجوديم : ولهذا المذهب وجه صحيح ووجه فساد وما قيل بان موجودية
الاشياء بانتسابها الى واجب الوجود فكلام لا تحصيل فيه لان الوجود
للمهية ليس كالاب للاولاد حيث يتصفون بها لاجل انتسابهم الى شخص

(واحد)

واحد وذلك لان حصول النسبة بعد وجود المنتسبين واتصافهما با
لوجود ليس الا نفس وجودهما قال البهمنيار فى التحصيل انا اذا قلنا كذا موجود
فانا نعنى امرين احدهما انه ذو وجود كما يقال ان زيدا مضاف وهذا الكلام
مجازى وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود كما ان المضاف بالحقيقة هو
الاضافة اقول هذا منسوب الى ذوق المتالهين والفرق بينه وبين
المص ان المص يقول ان وجودات الممكنات بانتسابها الى الجاعل و
المهيات باتحادها الى مراتب الوجودات تتصبغ بانوار الوجود والمص
ايضا يقول بالاضافة لكن بالاضافة الشهودية الاشراقى وهم يقولون
بالاضافة المصطلحة المعروفة التى هى من الاعراض النسبية والاول
قائم بالمضاف فقط والثانى قائم بالطرفين والمشتق عندهم معناه
ما ينسب الى المبدء لا ما يقوم به المبدء قال المص فى كتابه الكبير وفيه
نظر من وجوه الاول ان يكون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع
الممكنات من الجواهر والاعراض هو غير صحيح كما لا يخفى على المتامل
فان بعض افراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب المهية مع ان
بعضها متقدم على بعض فى الوجود والعقل تقدم بعضها على بعض با
لوجود مع كون الوجود فى الجميع واحدا وحده حقيقة منسوبا الى الكل

فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم والتاخر ليس في وجودها الحقيقي
بل في نسبها وارتباطها اليه بان يكون نسبة بعضها الى الوجود الحقيقي
اقدم من بعض آخر فنقول النسبة من حيث انها نسبة امر عقلي لا تحقق
ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين فاذا كان المنسوب
اليه ذاتا احدية والمنسوب مهية من المهيات والمهية بحسب ذاتها لا تقتضي
شيئا من التقدم والتاخر والعلية والمعلولية ولا اولوية اقتضاء لبعض
افراده بالقياس الى بعض لعدم حصولها وفعليتها في انفسها وبحسب مهياتها
فمن اين يحصل امتياز بعض افراد مهية واحدة بالتقدم والتاخر الى
الواجب اقول القائلون بالاعتبار يزعمون التشكيك في المهيات
والتفاوت بين اشخاصها كما صرح المحقق الدواني في بعض تعليقاته
على شرح القوشجي في التجريد فاذا كان بناء كلامهم على الاصل لم يرد هذا
المنع نعم بناء على التحقيق يرد المنع لكن الخصم لا يسلمه فتم الثاني ان نسبتها
الى الباري ان كانت اتحادية يلزم كون الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود
بل ذا مهيات متعددة متخالفة وسيجيء ان لا مهية له سوى الانية و
ان كانت النسبة بينها وبين الواجب تعلقية وتعلق الشيء بالشيء فرع وجوده
وتحققها فيلزم ان يكون لكل من المهيات وجود خاص متقدم على تعلقها.

وتعلقها

وتعلقها اذ لا شبهة في ان حقايقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فانا
كثيرا ما نتصور المهيات ونشك في انتسابها الى الحق وتعلقها به تعالى بخلاف
الوجودات اذ يمكن ان يقال ان هوياتها وارتباطها اذ لا يمكن الاكتناه بنحو
من انحاء الوجود الا من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما تبين في علم الميزان
اقول للقايل ان يقول انا نختار مذهب الامام او المحقق الدواني الثالث
ان وجودات الاشياء على هذه الطريقة ايضا متكثرة كالموجودات الا ان
الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب تعالى و
بعضها انتزاعي كوجود الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب
المشهور الذي عليه الجمهور من المتاخرين القائلين بان وجود الممكنات
انتزاعي ووجود الواجب عيني لانه بذاته تعالى مصداق حمل الموجود بخلاف
الممكنات اقول فيه نظر لان مآل مذهبهم وان كان واحدا في اعتبارية
الوجود لكن الطريقة والسلوك مختلفان وهذا القدر يكفي في الفرق
فتم قوله قال بهمنيار الخ تاييد لمذهبهم ولا دخل له لبطلان مذهب ذوق
المتالهين بانه اذا حمل موجود على الممكنات فههنا شيئان ويتخيل ان
حملين حمل بالحقيقة وحمل بالمجاز فحمل الموجود على الوجود بالحقيقة وحمله
على المهية بالمجاز كما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة وزيد مضاف بسببه

ويفيد تعقلها

بهذا يجب ان يفهم الخامس انه لو لم يكن للموجود صورة في الاعيان لم يتحقق
جزئي حقيقي هو شخص من نوع وذلك لان نفس المهية لا تاباه عن الشركة في
كثير وعن عروض الكلية لها فاذن لا بد ان يكون للتشخص زيادة على الطبيعة
المشتركة لكون الزيادة امرا متخصصا لذاته غير متصور الوقوع للكثرة ولا نعني
بالوجود الا ذلك الامر فلو لم يكن الوجود متحققا في افراد النوع لم يكن شيئا
متحققا في الخارج هف بيانه ان المهية بالمعنى الاخص اي المقول في جواب
ما هو امر كلي لا تاباه عن الشركة وهذا الامر ان كان مهية فهو ايضا كلي وضم الكلي
الى الكلي لا يفيد التشخص ولذا صار مثلا ضم الكلي الى الكلي لا يفيد تشخصا
فتعين ان يكون وجودا فثبت المدعى قال الشيخ في تعليقاته ان
التشخص هو ان يكون للمتشخص معان لا يشاركه فيها غيره وذلك المعنى هو
الوضع والاين والزمان واما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة
كالسواد مثلا والبياض قال الشيخ ايضا في التعليقات الاحوال التي للذات
معان مشترك فيها والنسب انما يكون النسبة معقولة او محسوسة والنسب
المعقولة مشتركة فيها والنسب المحسوسة تخصيصه والا لم يكن محسوسة وهي اما
ان يكون مكانية او وضعية والمكانية مشتركة فيها لان مكانا لا يخالف
مكانا آخر بل ربما يخالف في معنى آخر زائد على ذلك المكان وذلك المعنى

هو

هو الوضع والوضع مخالف لوضع آخر بذاته لا بمعنى آخر فالوضع هو المتشخص
بذاته لكن ما يتشخص بالوضع يتشخص به لا بمعنى زائد على الوضعية لان
وضعا واحدا لا يصح لامور كثيرة فاذن انما يتشخص به اذا لم يختلف الزمان
فكل شيء ليس بزمان ولا وضع له لا يوجد له اشخاص كثيرون كالعقول الفعالة
انتهى اقول بعد ما بينا ان الكلي بما هو الكلي لا يفيد التشخص بمعنى امتناع فرض
صدقه على كثيرين تعين عدم صحة هذا الكلام لان الوضع والزمان ايضا
مثل سائر المهيات كلاهما كليان فما الفرق بينهما وبين سائر الكليات نعم يمكن
ان يكونا اقل اشتراكا من الباقي لكن هذا لا يثبت المط فتم والتحقيق ما افاده
المص اعلى الله مقامه ان مناط التشخص في الاشياء ليس الا الوجودات
فالوجود الخاص بكل مهية يميز الماهية عن ما سواها تميزا بالذات ولو
لا الوجود لكان جميع الاشياء باقيا على ابهامه ولم يوجد اصلا لان البرهان
قائم على ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد هذا ولا تكن من المترددين الباحثين في
تحقيق وزري واعلم ان التشخص كالوجود قد يكون بمعنى المصدري اعني
امتناع الصدق على كثيرين وقد يكون حقيقيا واقعيا اعني ما ينتزع هذا
المفهوم وهذا المفهوم هو المعبر عنه بما به التشخص وهو قد يكون عين الذات كما
في الواجب فلا يتكثر اصلا لا فرضا ولا وهما ولا خارجا وقد يكون زائدا على

الذات وح فاما ان يكون الفاعل كافيا فى فيضان ذلك التشخص بان
يكون الشئ مجردا لمكانه الذاتية قابلا للتشخص فيكون نوعه منحصرا فى شخصه
كالعقول الفعالة او لا يكون الفاعل كافيا فى فيضانه بل لا بد فى قبول
التشخص من المادة وعلى هذا فاما ان يكفى المادة او لا بد من امور آخر لتشخص
المادة وتخصص بها فالاول ايضا يكون نوعه منحصرا فى شخصه كالافلاك و
الثالث يكون نوعه متكثر الافراد كما فى المواليد والمركبات وسيأتى
زيادة تحقيق منه فى ما سيأتى واما قول ان التشخص من جهة الاضافة
الى الوجود الحق المتشخص بذاته فقد علم فساده بمثل ما مر فان اضافة الشئ
الى الشئ بعد تشخصهما جميعا ثم النسبة بما هى نسبة ايضا امر عقلى والضمام
الكلى الى الكلى لا يوجب الشخصية هذا اذا كان المنظور اليه حال النسبة بما هى
من المفهومات وليست هى بذلك الاعتبار نسبة اى معنى غير مستقل
واما اذا كان المنظور اليه حال الماهية بالذات فليست هى نفسها محكوما
عليها بالانتساب الى غيرها ما لم يكن لها كون شئ يكون بذلك الكون
منسوبة الى كونها جاعلها ولا نعنى بالوجود الا ذلك الكون ولا يمكن
تعقله وادراكه الا بالشهود الحضورى كما ستنفتح بيانه قد علم فساد
فى بطلان مذهب ذوق المتألهين نعم له وجه صحة يؤل الى مذهب وقد

سبق

سبق جميعا قوله ثم النسبة بما هى نسبة اشار الى ان للنسبة اعتبارين
اعتبار كونها من حيث هى واعتبار كونها آلة الملاحظة كمعنى الحرف
فهى بالاعتبار الاول ايضا مفهوم كلى وحكمها حكم ساير الماهيات وقد
عرفت ان ضم الكلى الى الكلى لا يفيد التشخص وبالاعتبار الثانى فقد ذكر
حكمها قوله واما اذا كان الخ بيانه ان الماهية اذا لوحظت حالها من
حيث هى فهى ليست من حيث هى متعلقة الا تعلقها بالجاعل ولا نعنى
بالوجود الا هذا فثبت المدعى السادس اعلم ان العارض على ضربين
عارض الوجود وعارض الماهية والاول كعروض البياض للجسم والفوقية
للسماء فى الخارج وعروض الكلية والنوعية للانسان والجنسية للحيوان
والثانى كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع وقد طبقت السنة المحصلين
من اهل الحكمة بان اتصاف الماهية بالوجود وعروضه لها ليس اتصافا
خارجيا وعروضا حلوليا بان يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون
ليس فى تلك المرتبة ملحوظا بالاتصاف بتلك الصفة بل مجردا عنها وعن عروضها
سواء كانت الصفة انضمامية خارجية كقولنا زيد ابيض او انتزاعية
عقلية كقولنا السماء فوقنا او سلبية كزيد اعمى واعلم ان العرض والعارض
هو الخارج المحمول والعرض هو الموجود فى الموضوع فالسواد اذا اخذ

بشرط لا اى عدم اتحاده بالمعروض هو كالة الاول ولا دخل فى تحصل
هذا الوجود السواد فهو خارج ولاحق فاذا اشتغل الجسم الى كماله الثانى
وحصل له الاسودية صار العرض عرضيا موضوعه معروضا فكان السواد
خارجا عن وجود الجسم ومحمولا باعتبارين اما اعتبار كون السواد
عرضا وخارجا فهو باعتبار كون الجسم موجودا بالوجود الاول واما
اعتبار كون السواد محمولا فهو باعتبار اتحاده وجودا مع وجود الجسم
الذى حصل له الاسودية فما قيل هو من عوارض المهية لم يفرق بين
الاعتبارين قوله ان العارض على ضربين عارض الوجود ومعنى عروض
الوجود ان العارض باى ظرف وقع الحكم فيه يجب ان يكون المعروض
موجودا فيه كالسواد والجسم حيث ان الجسم مرتبة من التحقق لم يكن السواد فيه
وكذا باقى الامثلة المذكورة وعارض المهية اى عارضها مع عدم اعتبار
الوجود كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع بحسب التحليل لان الذهن
توهم كل واحد منهما منفردا من حيث المفهوم فحصل العروض والعارضية
بهذا الاعتبار لا بحسب الواقع بلا اعتبار لان هذا النحو من العروض
لا يمكن للمعروض مرتبة من الكون والتحصل بدون العارض اصلا بل
يحصل العروض بحسب التحصل لان تحصل الجنس كان بالفصل وما لم يتحصل

به لم يصير نوعا وكذا النوع وجوده وتحصله كان بالتشخص فاذا كان الفصل
والتشخص عارضين للمهية باعتبار الوجود فيلزم الخلف وكذا عروض
الوجود للمهية واتصافها به ليس حلوليا بان يكون للعارض وجود وان
كان وجوده للمعروض فالتركيب منهما اتحادى وليس للمهية جهة من التحقق
مجردا عن عروض الوجود فيتصور وانما اتصاف المهية بالوجود اتصاف
عقلى وعروض تحليلى وهذا النحو من العروض لا يمكن ان يكون لمعروضه مرتبة
من الكون والتحصل وجودى لا خارجا ولا ذهنا لا يكون المسمى بذلك
العارض فان الفصل مثلا اذا قيل انه عارض للجنس ليس المراد ان للجنس
تحصل وجودى فى الخارج او فى الذهن بدون الفصل بل معناه ان
مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به وان كان متحدة معه
فالعروض بحسب المهية فى اعتبار التحليل مع الاتحاد فهكذا حال المهية
والوجود قد عرفت ما يحتاج اليه والاعادة موجب للملال فاذا تقرر
الكلام فنقول لو لم يكن للوجود صورة فى الاعيان لم يكن عروضه
للمهية هذا النحو الذى ذكرناه بل كان كساير الانتزاعيات التى تلحق
المهية بعد ثبوتها وتقررها فاذن يجب ان يكون الوجود شيئا يتحد
به المهية ويتحد معه وجودا مع مغايرتها اياه معنى ومفهوما فى ظرف التحليل تأمل فيه

اقول ظاهر الكلام يفيد ان عروض الوجود للمهية مسلم بين الكل بكونه
من عوارض التحليلية والافاضل نعم ان يمنع هذه الملازمة ويقول
انه من العوارض التي تلحق المهية بعد ثبوتها فافهم واعلم ان الثبوت
على قسمين ثبوت الشيء وثبوت الشيء للشيء والقوم لما ذكروا في كتبهم
ان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له وبعضهم قالوا فرع على
ثبوت الثابت ايضا صار الكلام معركة للاراء في باب الوجود والمهية
من ان المهية قبل الوجود ان كان موجودا فيلزم الدور او التسلسل وان
كان معدوما فيلزم اتصاف الشيء بنقيضه فبعضهم استثنى عن هذه
القاعدة الوجود والمهية كالامام وبعضهم قالوا بالاستلزام وبعضهم
قالوا بان الوجود معدوم والحق انه من باب ثبوت الشيء لا ثبوت الشيء
للشيء قوله فاذن الخ معناه على ما ادى اليه نظري القاصر ان بعد ما
ثبت عند الكل ان الوجود والمهية من عوارض التحليلية والعوارض
التحليلية يكون التحقق في الحقيقة للعارض التحليلي دون المعروض التحليلي
ثبت ان الوجود يجب ان يكون شيئا من الاشياء يوجد المهية فتامل
ودقق النظر قوله ويتحد معه وجودا اي في الواقع ونفس الامر الوجود و
المهية شيء واحد لا تغاير بينهما كما سيأتي انشاء الله واعلم ايضا ان المهيات

الاشياء

الاشياء تتحقق في الذهن بناء على التحقيق وعلى هذا اذا احلل العقل الشخص
الموجود فيحصل مفهومان وما حصل في العقل عن المهية وعبر به عنها هو
الاصل وما حصل عن الوجود ومفهومه فهو بالتبع وسر هذا ما قد سبق ان
الوجودات الخارجية لا تحصل في الذهن بخلاف المهيات فانها تحصل وما
تحصل من الوجودات فهي رسم من رسومه بخلاف المهيات فانها تحصل
بكنهها في الذهن قوله فتامل يحتمل ان يكون اشارة الى الدقة ويحتمل ان يكون
اشارة الى عدم تمامية الدليل لتوجه الايراد عليه قال بعض الفضلاء
نقلا عن استاده لعله اشارة الى ما يرد عليه فان الصغرى في قوله بل كان
كساير الانتزاعيات التي تلحق المهية بعد ثبوتها وتقررها التي هي تلحق المهية
اه اما كاشفة او مخصصة فان كانت الاولى فهذه المقدمة ممنوعة كيف
ولوازم المهية كالزوجية للاربعة من الانتزاعيات وليست كذلك
وان كانت الثانية فالملازمة ممنوعة لم لا يجوز ان يكون كالزوجية
انتهى قال الفاضل المذكور فان قلت لوازم المهية ثبوتها لها ايضا
متوقفة على تحققها نعم لا يتوقف على خصوصية وجودها ولهذا اثبت للمهية
في الخارج والذهن بخلاف لوازم الوجود قلت هذا ليس من مذهب المصنف
فانه قال في كتابه الكبير ان لوازم المهية كثبوت لخصيه الزوجية للاربعة

انما يثبت بالذات الى نفس المهية ولا يتوقف ذلك الثبوت الرابطي
على جاعل المهية الا بالعرض في الطبايع الامكانية الغير المتحققة الا بالجعل والا
وجودها الا بالعرض ايضا من جهة انها حالة الاقتضاء ملحوظة بالوجود لا بالذات
حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من المهية وحيثية الوجود لها على ان
يكون القضية المعقودة بذلك الحكم وصفية انتهى ثم قال فان قلت كيف
يقول المص بان لوازم المهية للمهية لا يتوقف على وجودها بالذات مع ان
هذا من ثبوت الشيء للشيء وهو فرع على ثبوت المثبت له وهو قايل بهذه
القاعدة الكلية وبالجملة قاعدة الفرعية التي قال بها كلية تقتضي ان يكون
ثبوت لوازم المهية للمهية متوقفا على وجودها بالذات فكيف يقول بعدم توقفه
عليه بالذات قلت لعله يمكن ان يق ثبوت لوازم المهية للمهية من حيث هو
لازم المهية وعلى هذه الجهة لا يقتضي ثبوت المثبت له ووجوده ومن حيث
انه ايضا من ثبوت الشيء للشيء يقتضي ثبوت المثبت له فلا منافاة وهذا
طايق ان السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فان المراد من حيث انها
سالبة وان كانت يقتضيه من جهة كونها قضية فليتامل انتهى كلام الفاضل
التلميذ وفي كلامه نظر لان الاربعة لازم للمهية لا ينافي كونها موجودة
ولم يقل المص ان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له بالذات بل

بل مراده اعم من ذلك وبالجملة فرق بين عروض الوجود للمهية وعروض
الفصل للجنس وبين عروض الزوجية للاربعة كما لا يخفى على ذوي البصاير
الناقدة السابع من الشواهد الدالة على هذا المطلب انهم قالوا ان وجود
الاعراض في انفسها وجودها لموضوعاتها اي وجود العرض بعينه حلوله
في موضوعه ولا شك ان حصول العرض في موضوعه امر خارجي زائد
على مهيته وكذا الموضوع غير داخل في مهية العرض وحدها وهو داخل في وجوده
الذي هو نفس عرضيته وحلوله في ذلك الموضوع والقوة هذا الاستدلال
وتماميته قال بالشواهد واعلم ان العرض له مهية ووجود واخذوا في تحديده
الموجود لا في الموضوع وهو اما حد مهيته واما رسم وجوده فاشار المص
بهذا الكلام انه لا يمكن ان يكون حد المهية فتعين ان يكون رسما لوجوده
او رسما للمهية والظاهر ان يكون رسما لوجوده ويمكن المناقشة في قوله
امر خارجي زائد على مهيته فهو مسلم ان اراد بالخارجي ما لا يكون داخلا
في قوام مهيته لكن لا يثبت المدعى وان اراد بالخارجي ما له صورة متاصلة
كما هو مدعاه فهو اول الكلام بل ممنوع لان الحصول في الموضوع امر
نسبي والامر النسبي بالاعتبار اي احق وبالجملة هذا الدليل لا يثبت المدعى
وهو كون الوجود امرا خارجيا متاصلا قال بعض الفضلاء لو كان الحلول

معتبرا فيها من حيث ماهيته لكان كل الاعراض مشتركا في الذاتي داخلا
تحت جنس واحد من مقولة واحدة ولا يمكن حدّه بدونه انتهى وفيه نظر
اذ لا نسلم على فرض الاشتراك ان يكون ذاتيا لما تحته تحقيق اشراقي
قال شيخ الاشراق في بعض تعليقاته اعلم ان الوجود ينقسم على وجود في
نفسه اي بالذات ووجود بالعرض كالمشتقات من حيث المفهوم والماهيات
والعدميات والوجود في نفسه ينقسم الى وجود لنفسه والى وجود لغيره كا
لاعراض والصور الحالّة للمواد والوجود لنفسه ينقسم الى وجود بغيره و
كوجود الجواهر البسيطة والى وجود بنفسه كواجب الوجود فوجود الواجب جل
اسمه في نفسه لنفسه بنفسه ووجود الجواهر العقلية في نفسه ولنفسه لكن بغيره
ووجود الاعراض في نفسه لغيره انتهى وهذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان
ان الموضوع ماخوذ في حدود الاعراض وحكموا ايضا بان هذا من جملة المواضع
التي للحدّ زيادة على المحدود كالدائرة في حدّ القوس واخذ البناء
في حد البناء يريد ان الموضوع ماخوذ في حدّ العرض ولا دخل له اصلا
في المحدود اقول هذا لا ينفعه اذ لقائل ان يقول ان زيادة الحد
على المحدود لا يقتضي ان لا يكون الحد حدا مثلا تحديد الانسان بالحيوان
الناطق في الحد زيادة على المحدود وكذلك في اغلب التعريفات وان

كان

كان زيادة الحد على المحدود تاما لم يكن اغلب التعريفات تحديدا فتدبر
ويمكن ان يقال ان هذا رسم للوجود والموضوع داخل في الحد ولا دخل فيه
اصلا هذا اقول في الشواهد ثم ان الحد انما يتناول الجوهر تاما او لا حقيقيا
بخلاف العرض اذ لا بد من دخول الموضوع في تحديده وكذلك في الصور
الطبيعية وفي المركب يتكرر فيه حد الجوهر مرتين ففي هذه الامور يكون
للحد زيادة على المحدود اضطرارا وكذلك تحديد اصبع الانسان بالانسان
وقطعة الدائرة بالدائرة والزاوية الحادة بالقائمة على ان اجزاء الحد
يجب ان يكون اقدم بالطبع للمحدود بالفعل او بالقوة وههنا وقع
بالعكس اذ ليس شيء منها في اجزاء النوع بل من اجزاء مادته بوجه اذ
ليس من شرط الانسان ان يكون له بما هو انسان اصبع ولا من شرط
الدائرة ان يكون لها قوس ولا من شرط القائمة ان يكون لها حادة
والغلط في الاول الاخذ بالعرض مكان ما بالذات وفي الاخيرين الاخذ
ما بالذات مكان ما بالعرض فقد علم ان عرضية العرض كالسواد اي
وجوده زائد على ماهيته فلو لم يكن الوجود امرا حقيقيا بل كان امرا عقليا اعني
الكون المصدري لكان وجود السواد نفس سواديته لا حلوليته في الجسم واذا
كان وجود الاعراض وهو عرضيتها وحلولها في الموضوعات امرا زائدا

على مهياتها الكلية فلك حكم الجواهر ولهذا لا قائل بالفرق فالملازمة
بعد تسليم المقدمات واضحة لكن الكلام في المقدمات وقد ذكرنا بعض المنع
فنذكر الثاني ان ما يكشف عن وجه هذا المطلب وينور طريقه ان
مراتب الشدة والضعف فيما يقبل الاشد والاضعف انواع متخالفة با
الفصول المنطقية عندهم ففي الاشتداد الكيفي مثلا في السواد وهو
حركة كيفية يلزم عليهم لو كان الوجود امرا اعتباريا عقليا ان يتحقق
انواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين وثبوت الملازمة كبطلان
اللازم معلوم لمن تدبر واستبصر ان بازاء كل واحد من حدود الاشد
والاضعف اذا كان مهية نوعية كانت هناك مهيات متعددة متباينة بحسب المعنى
والحقيقة حسب انفراض الحدود الغير المتناهية فلو كان الوجود امرا عقليا
نسبيا كان تعدده بتعدد المعاني المتغايرة المتخالفة المهيات فيلزم ما
ذكرنا نعم اذا كان للجميع وجود واحد وصورة واحدة اتصالية كمالية كما
هو شان المتصلات الكمية القارة او غير القارة اذا كانت الحدود فيها
بالقوة لم يلزم محذور اصلا اذ وجود تلك الانواع التي هي بازاء
الحدود والاقسام وجود بالقوة لا بالفعل اذ الكل موجود بوجود واحد
اتصالي وحدته بالفعل وكثرته بالقوة فاذا لم يكن للوجود صورة نوعية كان

الخلف لازما والاشكال واقعا واعلم ان هذا المطلب لا يتبين ولا يتكشف
حق التبيين الا لاحق بعد تحقيق معنى الحركة فنقول مستعينا بالله وتوفيقه ان
الحركة باصطلاح المتكلمين القائلين بالاجزاء التي لا تتجزى هو الآن الاول
في مكان الثاني وعند الحكماء خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجا و
قيد الخروج لاخراج الكون والفساد واعتبار الحيثية مبني على ان ما تعبر
فيه الخروج كان فيه فعلية بوجه وقوة بوجه فلو كان فعلية صرفة لم تقع فيه الحركة
كالواجب في عقول الفعالة وكذا اذا كان قوة صرفة كالهيولى الاولى فباعتبار
الفعلية امر متحصل وباعتبار القوة امر غير متحصل فالحركة باعتبار القوة
لا باعتبار الفعلية قال المصنف رفع الله درجاته في كتابه الكبير واعلم ان
الحركة كما ذكرنا مرارا هي نفس خروج الشيء من القوة الى الفعل لا ما به
يخرج منها اليه ولذلك قالوا ان التسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد
الموضوع في سواديته قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد مستمر وسواد
زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد بل يكون له في كل
آن حد ومبلغ آخر فيكون هذه الزيادة هي الحركة لا السواد اذ لانخ انا
اذا فرضنا سوادا فاما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرضت
له عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فيمتنع ان يبقى ما علم قد

اشتد لان المتحرك يجب ان يكون ثابت الذات فاذا كان السواد
ثابت الذات فليس سيال كما ظن من انها كيفية واحدة سيالة فظهر
من هذا ان لها في كل آن مبلغ آخر فيلزم ان اشتداد السواد يخرجه
من نوعه الاول اذ يستحيل ان يشير الى موجود منه وزيادة مضافة
اليه بل كل ما يتعلق من الحدود كيفية واحدة بسيطة ثم قال بادنى
فاصلة اعلم ان السواد مثلا كالاوثانا اليه من اول اشتداده الى
النهاية له هوية واحدة اتصالية وله في كل آن مفروض معنى نوعي
آخر غير ما له قبل وما له بعد اذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات
والحرارات انواع متخالفة عند المشائين فخطا اعتراف القوم يلزم و
يثبت ههنا احكام ثلثة الاول لما كان عند حصول الاشتداد حصول
انواع متخالفة بلانهاية موجودة بوجود واحد اتصالي اذ المتصل الواحد
له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق ان الوجود امر متحقق في غير المهية
بمعنى ان الاصل في المتحقق هو الوجود والمهية معنى معقول من كل وجود
منتزع محمول عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد ولو كانت المهية موجودة
والوجود امر معقولا انتزاعيا كما ذهب اليه المتاخرون لزم في
صورة الاشتداد وجود انواع بلانهاية بالفعل متمايزة بعضها عن

بعض محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد الاجزاء التي
لا تتجزى كما يظهر بالتامل الثاني ان السواد ان كان له في حالة اشتداده
وتضعفه هوية واحدة شخصية ظهر انها مع وحدتها وشخصيتها تندرج
تحت انواع كثيرة وتتبدل عليها معان ذاتية وفصول منطقية بحسب
تبدل الوجود في كماليته ونقصه وهذا اضرب من الانقلاب وهو جائز
لان الوجود هو الاصل والمهية تبع له كاتباع الظل فليجز مثله في الجواهر
الثالث ان الوجود الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود
واحد متجدد منقسم في الوهم الى سابق ولاحق وله افراد بعضها
زايل وبعضها حادث وبعضها آت ولكل من الابعاض المتصلة
حدوث في وقت معين وعدم في غيره وليس اشتماله على الابعاض
كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل
ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار وهو بعينه كل
من تلك الابعاض والافراد الآنية فله وحدة سارية في الاعداد
لانها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل فان قلنا انه واحد صدقنا
وان قلنا انه متعدد صدقنا وان قلنا انه باق من اول الاستحالة
الى غايتها صدقنا وان قلنا انه باق حادث صدقنا فما اعجب شانه

هذا الوجود وتجدده في كل آن والناس في ذهول عن هذا مع ان حالهم
بحسب الهوية مثل هذا الحال وهم متجددون في كل حين لان ادراكه
يحتاج الى لطف قريحة ونور بصيرة يكون ما هو الباقي وما هو الزائل
المتجدد واحدا بعينه انتهى ما اردت نقله وخلاصته ما استفاد من
هذه العبارة ان المهية مع وجود ما تحرك من الضعف الى الاشتداد
وهذا الوجود مستمر لا ان الوجود الاول زال والوجود المتجدد جاء بل
الوجود الاول اشتد ولهذا احكم بانه ثابت ومتجدد وقديم وحادث
وواحد ومتعدد فتامل في امر الحركة فانها مسئلة غويصة كم زلت الاقدام
فيها ضابطة في كشف الحق بوجه لا ارتياب لك عن وقوع الحركة في المقولات
الاربعة المشهورة والصورة الجوهرية قال في كتابه الكبير اذا قلنا
حركة في مقولة كذا احتمل وجوها اربعة وملخص كلامه رفع الله مقامه هذا
احدها ان المقولة موضوع حقيقي والثاني ان الموضوع وان كان هو
الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة الثالث ان المقولة جنس لها الرابع
ان الجوهر يتبدل من نوع تلك المقولة الى نوع او من صنف الى صنف
آخر تبدلا وتغيرا على التدريج والحق هو القسم الاخير دون البواقي اما
الاول فنقول التسود ليس هو ان ذات السواد يشتد فان ذات السواد

ان لم

ان بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت
فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته و
قد فرضنا التبدل في ذاته هذا خلف وان لم يبق ذاته عند الاشتداد
فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر وهذا ليس الحركة فعلم ان موضوع
هذه الحركة محل السواد لا نفسه والاشتداد يخرجه من نوع الى نوع آخر او من
صنف الى صنف فله في كل آن نوع آخر او صنف آخر وكذا الحركة
في المقدار فان الشيء اذا تزايد مقداره فاما ان يكون هناك مقدار
واحد باق في جميع زمان الحركة او لا يكون فان كان فالزيادة اما
ان يداخله او ينضم اليه من خارج الاول باطل لاستحالة التداخل ولانه
على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلامنا فيه والثاني ايضا باطل
لان ذلك كاتصال خط بخط ما زاد شيء منهما ولا المجموع على ما كان
اولا وان كان المقدار الاول لم يبق عند الزيادة فلا يكون هو
موضوع بل محله اعني الهيولى فقط او مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق
عندنا فهناك مقادير متعاظمة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة
والثاني ايضا باطل لانه اذا لم يجز كون شيء موضوعا للعارض لم يجز
كونه واسطة في العروض لا ان يعني بكونه واسطة معنى آخر وهو كون

طبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما اى وحدة كانت واسطة بينها
وبين الموضوع واما القسم الثالث وهو كون المقولة جنسا لها
فقد ذهب اليه بعض فزعموا ان الاين منه قار ومنه غير قار وهو
الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم
منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول فالسيال من كل جنس
هو الحركة وهذا غير صحيح بل الحق ان الحركة تجدد الامر لا الامر المتجدد
كما ان السكون قرار الشيء لا الشيء القار لكن ههنا شيء وهو ان
ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع
المتقوم بنفسه بل كما بين العوارض التحليلية والعوارض التحليلية
نسبتها الى المعروض نسبة الفصل الى الجنس فاذا تقرر هذا فاقول
بان الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب واذا
بطلت الاقسام الثلثة فبقى الرابع وهو ان معنى وقوع الحركة
فى المقولة ان يكون الموضوع يتغير من نوع الى نوع او من صنف الى
صنف تدريجا لا دفعيا وههنا استدل بعضهم بعدم وقوع
الحركة فى الوجود بان الحركة لما كانت خروج الشيء من القوة بالفعل
فان كان افراد ما وقع فيه الحركة بالفعل لزم اما انقطاع الحركة و

اما

واما تتالى الآنات وان لم يكن بالفعل كان المتحرك عين الحركة
معدوما وقد ورد بانه على هذا يلزم ان لا يكون للمتحرك الاينى اين بالفعل ولا
المتحرك الكمى كم بالفعل واجاب عنه العلامة الدوانى بان المتحرك انما
يتصف بالفعل بالحركة بالتوسط بين الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة
القوة ومحوضة الفعل والقدر الضرورى هو ان الجسم لا يخلو من تلك الا
عراض مع التوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا
مبرهنا عليه بل البرهان ربما يقتضى خلافه هذا كلامه قال المص ره فى كتابه
الكبير ولا يخفى ما فيه فان المتحرك فى الاين مما احاط به جسم فى كل زمان
حركته فبالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو قبيح وايضا الافلاك
غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع بالفعل فى
وقت اصلا فالحق فى المقام ان افراد المقولة التى يقع فيها الحركة ليست
منحصرة فى الافراد الآنية (بل لها افراد آنية) معيار الكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة
على الحركة بمعنى القطع بل هى عينها فح يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية
على اتصالها فرد واحد زمانى متصل غير قارة وهوية متكممة اتصالية
متضمنة لجميع الحدود المفروضة فى الآنات نسبتها اليه نسبة النقط
المفروضة الى الخط فالفرد الزمانى من المقولة حاصل للمتحرك بالفعل من

دون فرض اصلا فاما الافراد الزمانية التي هي حدود ذلك الفرد
والعاضة فهي حصول بمجرد الفرض فاذن لا يلزم خلو الجسم عن مقولة المتحرك
فيها ولا تتالي الآنات ولا انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اذ لا حد ولا
فرد واحد آني بالفعل حال الحركة فضلا عن تشافع الآنات او كونها
غير متناهية فاذا تنبهت معنى الحركة والاشتداد والتضعف في كل مقولة
يقع فيه انواع مختلف بخلاف الاشراقيين حيث قالوا الاشتداد لا
يلزم التخالف النوعي بل قد يتحقق الاختلاف ولكن لا على حد النوعي كما في
السوادات وقد يتحقق الاختلاف النوعي ايضا مثلا السواد ما لم ينته الى
حد البياض لم يكن نوعا غيره واذا صار السواد بياضا فليصير نوعا مخالفا
له فعلى هذا لو كان الوجود امرا اعتباريا يلزم ان يتحقق الانواع بلا نهاية
محصورة بين حاصرين على ما بيناه في المقدمات السابقة فتذكر اذ لو كان
الوجود امرا اعتباريا فالمهيات متحققة وواقع في المراتب بالفعل في معنى
الحركة بمافاة المتحرك بهذه الانواع والانواع متحصل وواقع فلزم وقوع
انواع الغير المتناهية بين حاصرين وهو بديهي البطلان كما قرر في محله
بخلاف ما اذا كان الوجود امرا عينيا اذ الوجود على هذا امر شخصي من اول
الحركة الى منتهاها فاذا اشتد الوجود صار الضعيف شديدا والانواع

المخالفة

المخالفة ليست بالفعل في جميع المراتب بل بالقوة فاذا تحرك المتحرك
يتحصل في كل مرتبة نوع مخالف لنوع سابقه ولم يكن الانواع متحصلة بالفعل
حتى يلزم الفساد والمذكور هذا مراد المصنف اعلى الله مقامه لكن فيه تأمل
اما اولا فنقول يلزم ان يتحقق الانواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين وفيه
انا نمنع الغير المتناهي بل الانواع الواقع في المقولة متناهية كما لا يخفى و
اما ثانيا فلان هذه المفسدة لا تختص بالمشاء بل مشترك بين المشاء و
الاشراق غاية ما في الباب لزوم الانواع المتخالفة على مذهبهم واما عند
اهل الاشراق فلزوم المراتب المتخالفة بين المبدء والمنتهى وبحسب المغير
مشترك في المفسدة قوله بالفصل المنطقية قال في الحاشية الفصل المنطقي
بهذا الاصطلاح عبارة عن مفهوم الذاتي المميز المحمول على وجود النوع
وهو الفصل الطبيعي المعروض للفصل المنطقي باصطلاح آخر وليس المراد
به مفهوم الفصل الذي هو من المعقولات الثانية التي يبحث عنها
اهل الميزان واما الفصل الاشتقاقي فهو مبدء المحمول وما بازاء
هذا المفهوم الكلي كالنفس الناطقة والنفس الحيوانية للحساس واعلم
ان الفصول المنطقية يجوز ان يوجد كثير منها بوجود واحد بخلاف
الفصول الاشتقاقية فان لكل واحد منها وجودا على حدة انتهى

كلامه رفع الله مقامه وحاصله ان المراد بالفصول المنطقية بهذه
الاصطلاح جميع مراتب المقولة من البداية الى النهاية ما لم يخرج
من هذا النوع الى النوع الاخر كما لابيض حيث يصير اسود بخلاف الفصول
الاشتقاقية فانها تتفاوت في كل مرتبة من المراتب فقط واورد
بعض الفضلاء بانه ان اراد بقوله عندهم عند المشائين فلا يكون حجة
عند المخالف وان اراد به عند المخالف فليس بصحيح اذ ليسوا بقائلين
بها اصلا وهو حق عند نظري القاصر قوله وثبوت الملازمة كبطلان اللازم
معلوم قال الفاضل المذكور فيه نظر اذ لقائل ان يقول ما هو المسلم بطلانه
هو كون الامور الغير المتناهية المحصورة بين حاصرين مجتمعين واما اذا
لم يكن كك بان يكون متعاقبة كما فيما نحن فيه فلا اقول وهذا مردود
لان المفسدة على هذا التقدير مبني على وقوع انواع المتخالفة مترتبة بحسب الواقع
ووقوع الحركة فيها كما سبق تحقيقه بناء على كون الوجود امرا اعتباريا
نعم لو كان الوجود متحققا والانواع بالقوة كان للنظر وقع كما
لا يخفى فلما وعدنا الاختصار فلنقتصر على هذا المقدار **المشعر الرابع**
في دفع شكوك اوردت على عينية الوجود ان للمحجوبين عن مشاهدة نور
الوجود الفائض على كل ممكن موجود والجاحدين لاضواء شمس الحقيقة
المنبسطة

المنبسطة على كل ماهية امكانية حجبا وهمية وحججا قوية كشفناها وازحنا
ظلمتها وفككنا عقدتها وحللنا اشكالها باذن الله الحكيم وهي هذه
سؤال ان الوجود لو كان حاصلا في الاعيان لكان موجودا فله
وجود ولوجوده وجود الى غير النهاية حاصله ان الوجود اذا كان حاصلا
في الاعيان كان له ثبوت فثبوت الشي للشي فرع على ثبوت المثبت
له وننقل الكلام فيلزم التسلسل اقول المفسدة لا تنحصر بالتسلسل بل المفسدة
اما الدور او التسلسل فكانه انحصر المفسدة بالتسلسل ايماء الى ان التسلسل يستلزم
الدور فتدبر **جواب** بانه ان اريد بالموجود ما يقوم به الوجود فهو ممتنع اذ
لا شيء في العالم موجود بهذا المعنى لا للماهية ولا الوجود اما الماهية فلما اشرنا
اليه من ان لا قيام للوجود بها فلامتناع ان يقوم الشي بنفسه واللازم باطل
فكذا الملزوم بل نقول ان اريد بالموجود هذا المعنى اي ما يقوم به الوجود يلزم
ان يكون الوجود معدوما بهذا المعنى فان الشي لا يقوم بنفسه كما ان البياض
ليس بذي بياض انما الذي هو ذو بياض كالجسم او المادة وكونه معدوما
بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشي بنقيضه لان نقيض الوجود هو العدم
او اللاوجود لا المعدوم او اللاموجود وقد اعتبرت في التناقض وحدة
الحمل مواطاة او اشتقاقا وان اريد به المعنى البسيط المعبر عنه في

الفارسية بحيث ومراد فاته فهو موجود وموجودية هو كونه في الاعيان
بنفسه وكونه موجودا هو بعينه كونه وجودا الا ان له امر زائد على ذاته والذي
يكون لغيره منه يكون له في ذاته كما ان الكون في المكان وفي الزمان لهما
بالذات ولغيرهما بواسطتهما وكما في التقدم والتأخر الزمانيين والمكانيين
فانهما لاجزائهما بالذات ولغير اجزائهما بواسطتهما وكما ان معنى الاتصال
فانه ثابت للمقدار التعليمي بالذات ولغيره بسببه وكالمعلومية للصورة العلمية
بالذات وللامر الخارجي بالعرض حاصله ان الوجود ان اراد به ما قام له
المبدء فهو ليس بصحيح مطلقا لا بالنسبة الى الوجود ولا بالنسبة الى المهيات وان
اراد المعنى البسيط فلا ضير فيه بالنسبة الى الوجود كما انه لا ضير فيه بالنسبة الى غيره
اقول للقائل ان يقول انا نختار الشق الاول قوله ان اراد ما قام به
الوجود فهو ممتنع ممنوع لان القائلين باصالة المهية قالوا ان الوجود قائم با
لمهية في الذهن لا في الخارج وفي الخارج ليس الا المهية قوله لما اشرنا
اليه من ان لا قيام للوجود بها فهو عند الخصم اول الكلام قوله كون الوجود
معدوما فهو مسلم في الخارج ولا نسلم في الذهن مع الظاهر ان النزاع لفظي
في هذه المقامات فتد ولا تكن من المقلدين سؤال فيكون كل وجود
واجبا بالذات اذ لا معنى للواجب بالذات الا ما يكون وجوده ضروريا
وثبوت

وثبوت الشيء لنفسه ضروري جواب. هذا مندفع بثلاث امور التقدم
والتأخر والتمام والنقص والغنى والحاجة وهذا المورد لم يفرق بين
الضرورة الذاتية والضرورة الازلية فواجب الوجود يكون مقدما على الكل
غير معلول لشيء وتاما لا اشد منه في قوة الوجود ولا نقصان فيه بوجه
من الوجوه وغنيا لا تعلق له بشيء من الوجودات اذ وجوده واجب با
لضرورة الازلية من غير تقييده بما دام الذات ولا اشتراطه بما دام ا
لوصف والوجودات الامكانية مفتقرات الذات متعلقات الهويات
اذا قطع النظر عن جاعلها فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة اذ الفعل
يتقوم بالفاعل كما ان حصة النوع المركب يتقوم بفصله فمعنى كون الوجود
واجبا ان ذاته بذاته موجود من غير حاجة له الى جاعل يجعله ولا قابل يقبله
ومعنى كون الوجود موجودا انه اذا حصلت اما بذاته او بفاعل لم يفتقر في
كونه متحققا الى وجود آخر يحصل بخلاف غير الوجود لافتقاره في كونه موجودا
الى اعتبار الوجود وانضمامه اقول بعد البيانات السابقة من ان الوجود
حقيقة واحدة واختلافه بحسب الاشتداد والضعف لا نحتاج الى شرح
هذا المتن قوله بالضرورة الازلية والضرورة الازلية ضرورة بحتة من غير
حاجة الى حيثية اصلا تقييدية وتعليلية اعتبارية او انضمامية انحائية او

سلبية والوجودات الامكانية وان لم يكن تحتاج الى حيثية التقيدية لكنها تحتاج
الى حيثية التعليلية والمهية تحتاج الى كلا القيدين فح لكان المهية النوع
المركب متقوم بفصله مراده ان النوع موجود فى الحقيقة بالفصل والجنس تحصله
بحصل الفصل يمكن ان يراد بالفصل الفصل الحقيقى وهو من سنخ الوجود ذات
لا من سنخ المهيات ومن هنا تبين ما ذكره المنطقيون فى كتاب البرهان ان
الحد والبرهان متشاركان فى الحدود وان الحد الاوسط فى البرهان بعينه
هو الحد المتاخر الذى هو الفصل فى الحد وما ذكره المعلم الثانى فى اثولوجيا ان الجميع آ
بما هو ولم هو فى كثير من الاشياء واحد مراده ان الاوسط فى البرهان هو
العلة فى الثبوت والعلة فى الحقيقة هو الفياض لكل وجود لان ما سواه
ليس بحت وعدم صرف كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء فاذا كان بعينه
الحد الاخر وهو الفصل وواضح ان ليس المراد به الفصل من حيث هو اعنى
الماخوذ بلا شرط بل هو من حيث اخذه بشرط لا شئ اعنى الصورة اذ هى كا
لعلة المفيدة للجنس بوجه وهى بالحقيقة نحو من الوجود فيكون الاوسط من
البرهان نحوا من الوجود فتبصر سؤال اذا كان كون الوجود موجودا
انه عبارة عن نفس الوجود وكون غيره من الاشياء انه شئ له الوجود
فلو لم يكن حمل الموجود على الجميع بمعنى مشترك فلا بد من اخذ الموجود

موجودا

موجودا بالمعنى الذى اخذ فى غيره من الموجودات وهو انه شئ له الوجود
فلم يكن الوجود موجودا الا بالاستلزام لبته عند عود الكلام الى وجود الوجود
جذعا جواب ان هذا الاختلاف بين موجودية الاشياء وبين موجودية
الوجود ليس بموجب الاختلاف فى اطلاق مفهوم الموجود المشترك بين
الجميع على الجميع لانه اما معنى بسيط كما مرت الاشارة اليه واما عبارة
عن ما ثبت له الوجود بالمعنى الاعم سواء كان من باب ثبوت الشئ
لنفسه الذى مرجعه عدم الانفكاك او من باب ثبوت الغير له كمفهوم
الابيض والمضاف وغيرهما فان مفهوم الابيض ما له البياض سواء كان
عينه او غيره والتجوز فى جزء معنى اللفظ لا ينافى كون اطلاقه بحسب الحقيقة
وكون الابيض مشتملا على امر زائد على البياض انما لزم من خصوصية بعض
الافراد لا من نفس المفهوم وكذلك كون الموجود مشتملا على امر زائد على المهية
كالمهية انما نشاء من خصوصيات الافراد الممكنة لا من نفس المفهوم المشترك
اقول هذا الكلام يحتاج الى بسط فنقول اذا تقرر ان الوجود موجود
فى الاعيان فحمله على الوجود لا يخلو عن الوجوه الثلثة اما بمعنى ما قام له
الوجود واما معنى بسيط واما بمعنى ما ثبت له المبدء وقد تقدم ان المعنى
الاول ليس بصحيح مطلقا لا بالنسبة الى الوجود ولا بالنسبة الى المهيات فبقى

المعنيان لا آخران فالموجود بكلا المعنيين مشترك بين الوجود والمهية وكذلك
والتجوز في جزء معنى اللفظ لا ينافي آه معناه ان معنى الوجود ما ثبت له
الوجود وظاهر هذا اللفظ يوهم ثبوت الشئ لغيره لا لنفسه واذا اطلق ما
ثبت على ثبوت الشئ بنفسه كان تجوزا لكن هذا التجوز في جزء معنى الوجود
والتجوز في جزء المعنى لا ينافي كون الكل على سبيل الحقيقة والمعنى الثاني
اى المعنى البسيط ايضا مشترك بين الوجود والمهية بل هذا المعنى احق
بالوجود كما ان المعنى الثالث انسب الى المهية كما سبق قوله وكون ا
الابيض مشتملا على امر زائد بالنسبة الى المعنى البسيط كما انه سابقه بالنسبة
الى المعنى الثالث فقط وع لا تغفل اقول كلام المص لا يخلو عن اشكال
اذ قد صرح فيما سبق ان الموجود بمعنى ما قام له الوجود ليس بصحيح مطلقا لا
بالنسبة الى الوجود ولا الى المهيات وهنا صرح بان الموجود بمعنى ما ثبت
له الوجود صحيح بالنسبة الى كليهما فما وجه الفرق بين المعنيين فكما ان
القيام ليس بصحيح فكذلك الثبوت واذا كان القيام بالمهيات ليس
بحقق فكذلك ثبوت الوجود للمهيات فكما ان القيام بنفسه ليس بجائز فكذلك
ثبوت الشئ بنفسه واذا جاز التجوز بالنسبة الى الثبوت فكذلك جاز
بالنسبة الى القيام ولا ادري فرقا بينهما والحق ان المشتق والمبدأ

واحد

واحد بالذات مفترق بالاعتبار كما سياتي عن قريب تصريح محقق
الشريف وغيره من المحققين وقال الشيخ الرئيس في الالهيات الشفاء ان
واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كما ان الواحد قد يعقل نفس
الواحد وقد يعقل من ذلك ان حقيقته ما انسان مثلا او جوهر آخر واجب
الوجود كما يعقل اثر من الواحد انه ماء او انسان وهو واحد قال ففرق
اذن بين مهية يعرض لها الواحد او الموجود من حيث هو واحد وموجود
هذا تائيد لكلامه السابق من ان الوجود معنى بسيط ويمكن بعيدا ان يكون
شاهدا بالنسبة الى كلا المعنيين اعنى ما ثبت له المبدأ والبسيط وبالجملة
معناه ان الواحد كما يطلق ويراد به كلا المعنيين اعنى نفسه وشئ خارج
متصف به كذلك الوجود قد يراد به نفس الوجود وقد يطلق ويراد معنى ما
متصف به وفي الشاهد في مسامحة فتدبر وقال ايضا في التعليقات اذا
سئل هل الوجود موجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود
فان الوجود هو الموجودية وهذا ايضا شاهد في بساطته وانه احق بالنسبة
الى المبدء من غيره ولقد اعجبني كلام السيد الشريف في حواشي المطالع
وهو ان مفهوم الشئ لا يعتبر في مفهوم الناطق والا لكان العرض
العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشئ انقلب

مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان
وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه
الضمير الذي فيها انتهى كلامه وهو قريب مما ذكره بعض اجلة المتاخرين
على حاشية القديمة لاثبات اتحاد العرض والعرضي فعلم ان مصداق
المشتق وما يطابقه امر بسيط ليس فيه تركيب من الموصوف والصفة
ولا الشيء معتبرا في الصفة لا عاما ولا خاصا والتعجب اما لانه بلغ الى حق
المراد وحقيقته كما افاد بعض الفضلاء او باعتبار ان السيد مذهبه في شرح
المواقف خلاف ما قرر في شرح المطالع حيث ذهب الى ان الوجود ليس
بموجود في الخارج بل الخارج ظرف لنفسه لا لوجوده حيث قال انا اذا
قلنا زيد موجود في الخارج فقولنا في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا
لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود في الخارج ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد
في مثالنا واما الذي وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا يجزم
بكونه موجودا من الموجودات فان عاقلا لا يشك في ان زيدا موجود
في الخارج فليس مما لا يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس الشيء لا يستلزم
وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشيء واستشهده بقوله او لا ترى ان قولك
زيد متصف بالسواد قطعا وقد وقع الخارج ظرفا لنفس الاتصاف وان
قولك

وجوده وان قیس الی وجوده کان ظرفا ...

قولك اتصاف زيد في الخارج ليس لصادق اصلا كيف والسلوب
والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لا لنفسها
والتعجب منه اشارة الى ان هذا الكلام مغاير لكلام المواقف تامل
فيه قوله وهو قريب مما ذكره بعض اجلة المتاخرين اشارة ما قاله
بعض المتاخرين اشارة الى ما قاله المحقق الدواني في الحاشية القديمة
حيث قال لا يدخل في مفهوم المشتق الموصوف لا عاما ولا خاصا
لانه لو دخل في مفهوم الابيض مثلا الشيء كان معنى قولك الثوب
الابيض الثوب الابيض ولو دخل فيه الموصوف بخصوصه كان المعنى
الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء واورد عليه معاصره
الجليل بانه لو دخل فيه الشيء والثوب لم يكن معناه ما ذكر بل يكون
المعنى على الاول الثوب الشيء له البياض وعلى الثاني الثوب الثوب
له البياض وقال الفاضل الباغنوي في حاشيته على الحاشية القديمة
في توجيه كلام المحقق بهذه العبارة المراد بالابيض ههنا هو البياض
وحده وهو الذي عبر عنه بالفارسية سفيد وحاصل غرضه انا نعلم بالبداهة
انه ليس في توصيف الثوب بالابيض تكرار الموصوف اصلا لا بطريق
العموم ولا بطريق الخصوص مع انه لو كان الموصوف داخلا في مفهومه

لزم التكرار الشيء **سؤال** ان كان الوجود في الاعيان صفة موجودة
للمهية فهي قابلة له والقابل وجوده قبل مقبوله فيتقدم الوجود
على الوجود **جواب** كون الوجود متحققا في الاعيان صفة موجودة للمهية
فيما له مهية لا يقتضي قابلية المهية له اذ النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطية
واتصاف المهية بالوجود انما يكون في ظرف التحليل اذ الوجود من
العوارض التحليلية للمهية كما سبق وسيجيء زيادة ايضاح قوله واتصاف
المهية بالوجود وعروضه لها انما يكون في ظرف التحليل منع لقول
السائل الوجود في الاعيان صفة موجودة للمهية اي لا نم ان الوجود كان
موجودا في العين وعارضا للمهية فيلزم الدور او التسلسل لان النسبة بينهما
في الخارج اتحادية لا ارتباطية اذ الوجود من عوارض التحليلية للمهية فلا
يكون في الخارج شيء هو المعروض بل في الخارج شيء واحد يحلله العقل الى
شيئين العارض والمعروض باعتبارين فلا اتصاف ولا عروض
في الخارج فلا تقدم ولا تاخر فلا تسلسل **سؤال** اذا كان الوجود
موجودا فاما ان يتقدم او يتاخر او يكون معا فعلى الاول لزم
ان يكون حصوله مستقلا دون المهية فيلزم تقدم الصفة على الموصوف
وتحققه بدونها وعلى الثاني يلزم ان يكون المهية موجودة قبله فيلزم

التسلسل وعلى الثالث يلزم ان يكون المهية معه لا به فلها وجود آخر
فيلزم ما مر فبطلان التوالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم قول
نختار كل الشقوقات فلا مفسدة اما الاول فنقول الوجود موجود و
متقدم على المهية لكن تقدم الوجود على المهية بالذات والمهية تبع له
في التحصل واما الثاني فنقول الوجود متاخر عن المهية في الذهن
باعتبار تحليل الذهني واما الثالث فنختار انه معه بحسب الواقع
الجواب قد مر ان اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الشيء
بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض حتى يكون لكل واحد منهما ثبوت
آخر يتصور بينهما هذه الشقوق الثلاثة من التقدم والتاخر والمعية
فلا تقدم ولا تاخر لاحدهما على الآخر ولا معية ايضا اذ الشيء لا يتقدم على
نفسه ولا يتاخر ولا يكون ايضا معه وعارضية الوجود للمهية ان للعقل
ان يلحظ المهية من حيث هي مجردة عن الوجود فيجد الوجود خارجا
عنه فلو اعيد السؤال في النسبة بينهما عند التجريد بحسب الذهن يقال
انهما بحسب التحليل معان في الوجود بمعنى ان الوجود بنفسه وبجاعله موجود
والمهية بحسب نفسها وتجريد العقل اياها عن الموجودات لها نحو من الثبوت
كما يجيء بيانه قوله ان للعقل الخ افاد بعض الفضلاء ان الوجود اذا

صدر من الجاعل لم يكن صرف الوجود البسيط المحض وكان ذا هوية
واذا كان كذلك فكان للعقل ان يحلل هذا النحو من الوجود بشيئين معبرين
بمفهوم الشيء والوجود فهما متحدان في الواقع من حيث التحقق ومتغايران
وحكمهما في الذهن والخارج مختلف وما هو معبر بمفهوم الوجود مقدم بحسب الواقع
والخارج وتقدم الاخر اى المهية بحسب الذهن لان ما حصل في الذهن هو
نفس المهية وتمام ذاتها وهي فيه على الاستقلال صاحب الاحكام
وما حصل من الوجود في الذهن الا المفهوم وهو ليس مصداق الوجود حتى كان
مقدما بل حصوله في الذهن بوجه ضعيف قوله معا في الوجود بمعنى ان الوجود
بنفسه او بجاعله موجود قال الفاضل المتقدم يمكن ان يكون لفظة او لمنع الخلو
لان هذا الوجود يحلل الشيء اليه والى غيره لا يمكن ان يكون غنيا عن الجاعل
فكان معناه ان هذا الوجود كان امكانه الذاتي كافيا في صدوره عن الجاعل
لا يحتاج الى شيء آخر غير الفاعل اى لا يكون كالمهية محتاجا الى الضميمة ويجوز
ان يكون او بمعنى بل ويكون المعنى ان الوجود بنفسه اى بلا واسطة في العروض
بل بواسطة في الثبوت يتحقق بخلاف المهية وهذا ظاهر ما حصل من الحاصل
لكن المعية هنا بوجه كان دليلا على التقدم ويمكن المراد ان بعد التحليل حصل ا
لوجود والمهية وحكم الوجود مط انه كان موجودا بالحقيقة بنفسه او بجاعله بخلاف

المهية فان موجوديتها باعتبار معها بالعرض لا بالمجاز انتهى اقول
التوجيه الاول وان كان وجيها بحسب الواقع لكنه بعيد بحسب نظم العبارة
والثاني خلاف المتبادر في عرفهم اذ الاصطلاح في لفظ بنفسه ان لا يحتاج
الى قيد اصلا تعليلية كان او تقييدية وهو منحصر في الواجب القيوم
الغني المطلق والثالث ايضا لا يخلو عن تكلف ويمكن ان يكون ايماء
الى اختلاف المذاهب في الوجود فالاول اعني قوله ان الوجود بنفسه
بناء على مذهب من قال بان للوجود افرادا والثاني ايماء على مذهب حيث
كان قائلا بان الموجودات رشحات من وجود الفاعل القديم ورد تحقيقه
ليس لهم وجود سوى الوجود الدائم الحق السرمدي شعر كل ما في الكون
وهم او خيال ، او عكوس في مرايا او ظلال ، لاح في ظل السوى شمس
الهدى ، لم يكن حيران في تيه الضلال ، والحاصل ان كونهما معا
في الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجودا والمهية متحدة به وموجودة
به لا بغيره فالفاعل اذا افاد الوجود بنفسه فوجود كل شيء هو في ذاته مصداق
حمل حقيقة ذلك الشيء عليه فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما على الآخر اى حاصل
جواب السائل في الظاهر بحسب العبارة انه حاصل الجواب عن السؤال
المذكور اذا اعتبد في النسبة بينهما عند التجريد ولا يمكن حمله عليه بحسب الواقع

كما يظهر بادنى تامل فان قلت كيف يكون حاصلا لكذا مع ان الجواب
الاول بناه على اختيار قسم آخر وراء الاقسام المذكورة فى السوال وهذا
جواب باختيار القسم الثالث من تلك الاقسام قلت فيه اشارة الى ان
ذلك الجواب يمكن ان يجعل جوابا باختيار الشق الاخير فكانه قال ان اردت
بالمعية التى بين الهويتين وكذا التقدم والتاخر فنختار شقا اخر وراء الاقسام
المذكورة وان اردت الاعم فنختار الثالث وبالجملة هذا الجواب على الكلام
التقدير يكون جوابا آخر باختيار شق آخر وعلى هذا يكون جوابا باختيار الشق
الثالث والحاصل ان مناط الجواب واحد ولكن يكون هذا الجواب
باعتبار جوابا باختيار شق آخر وراء الاقسام المذكورة وباعتبار آخر
جوابا باختيار الشق الثالث من الشقوق وفى كلامه فى ذيل الحاصل
اشارة الى ان يكون الجواب باختيار الشق الاول ايضا كذا افاد بعض
الاذكياء وقد تقدم منافى السوال ما يكفى الطالب فى الاجمال فتفطن ولا
تكن من المقلدين وما افاد بعض المحققين من ان الوجود متقدم
على المهية اراد ان الاصل فى الصدور والتحقق هو الوجود وهو بذاته
مصداق لصدق بعض المعانى الكلية المسماة بالمهية والذاتيات عليه كما
انه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعان اخر تسمى بالعرضيات

وليس

وليس تقدم الوجود على المهية كتقدم العلة على المعلول وتقدم القابل على
المقبول بل كتقدم ما بالذات على ما بالعرض وما بالحقيقة على ما بالمجاز
بيانه ان الاصل فى الصدور والتحقق هو الوجود كما سبق مرارا وان
المهيات متبعة منصبغة بنور الوجود وفى الحقيقة المهيات حدود لمراتب
الوجودات وليس للمهيات بحيالها ثبوت مع قطع النظر عن الوجود
واذا صدر وجود خاص فى هذه المراتب ينتزع منه المفهومات الكلية
ومناط تحقق جميع المفاهيم فى هذه المرتبة هو الوجود الخاص والفرق
بين الذاتى والعرضى ان ما ينتزع منه المفهوم ان كان له دخل فى قوام
الذات كما فى الحيوان والناطق بالنسبة الى الانسان تسمى بالذاتيات
وان لم يكن له دخل فى قوام الذاتيات تسمى بالعرضيات وهنا ليس
هنا موضع ذكرها قوله وليس تقدم الوجود آه مناط الفرق بين التقدم
بالذات وبالعلية ان فى التقدم بالذات ما هو ثابت للمتقدم هو ثابت للمتاخر
بالعرض بخلاف التقدم بالعلية اذ كان شرطا ان يوثر فى المعلول اثرا وراء
ما كان حاصلا للعلة وبعبارة اخرى الاولى تسمى بالواسطة بالعروض
والثانى بالواسطة بالثبوت تامل سوال نحن نتصور الوجود ونشك كونه
موجودا ام لا فيكون له وجود وكذا الكلام فى وجود الوجود ويتسلسل فلا

محیص الا بان یکون الوجود اعتباریا محضا اقول معناه انا نعلم
الوجود ولا نشک فی کونه وجودا ونشک فی کونه موجودا فیکون زائدا
ویحتاج الی وجود آخر او یق تصور الوجود والشک فی الوجودیة یدل
صریحا بان الوجود لیس ذاتیا له لان ثبوت الذاتی للشیء ضروری ولا
یقع الشک فیه فلا محیص الا باعتباریة الوجود اقول الشک فی المقام
اعم من زیادة الوجود بحسب الاعتبار اذ یحتمل ان یکون الشک بسبب حمل
المشتق علی المبدء بنفسه بل نجوز ام لا فتامل جواب حقیقة الوجود لا
یحصل بکنهها فی ذهن من الاذهان اذ لیس الوجود امرا کلیا ووجود
کل موجود هو عینه الخارجی والخارجی لا یمکن ان یکون ذهنیا والذی
یتصور من الوجود هو مفهوم عام ذهنی یق له الوجود الاثباتی الذی
یکون فی القضایا والعلم بحقیقة الوجود لا یکون الا حضورا اشراقیا
وشهودا عینیا وح لا یبقی اشکال فی هویته اقول لا ندری بای وجود
وقع الشک فان کان فی الوجود الخارجی وهو لا یتصور فی الذهن
حتی یقع الشک وان کان فی الوجود الذهنی وهو بحاله لا شک فی
موجودیته لا شک فی اعتباریته ایضا فکلام المص فی غایة الاضطراب
ولا یمکن التوجیه بوجه یطمئن النفس عنه اللهم افتح لی بابا یکشف عنه
جعل

حقیقة الحق علی وجه لا یکون فیه الارتیاب والاولی ان یبدل السؤال
ان یورد الزاما علی من قال بزیادة الوجود علی المهیة مستدلا بانا ربما
من انا نعقل المهیة ونشک فی وجودها ونعقل عنه والمعقول غیر
المشکوک فیه او المعقول عنه فالوجود زائد علی المهیة ولیس عروضه
لها عروضا خارجیا ولا ذهنیا الا بحسب التحلیل کما اشرنا فانهدم ا
لاساسان یعنی من استدل بزیادة الوجود علی المهیة لزمه تصور ا
الوجود لان الشک فرع التصور واذا تصور الوجود صح له التشکیک
فی انه موجود ام لا فالقائل بزیادة الوجود علی المهیة یقول بانهما متغایران
فی الاعیان ایضا کما نقل المص فی الاسفار نقلا عن شیخ الاشراق
من قبلهم بانا نعقل المهیة ونشک فی وجودها والمشکوک لیس نفس
المعلوم ولا داخلا فیه فهما متغایران فی الاعیان فالوجود زائد
علی المهیة والشیخ الزمهم بهذه الحجة لان الوجود ایضا کوجود العنقا
مثلا فهمناه ولم نعلم انه موجود فی الاعیان ام لا فیحتاج الوجود الی
وجود آخر فیتسلسل مترتبا موجودا معا الی غیر النهایة قوله فانهدم
الاساسان الاول الاساس الذی اسسه القائل بنا لا اعتباریة
الوجود او زیادة الوجود علی الوجود والثانی الاساس الذی اسسه

زيادة الوجود على المهية **سؤال** لو كان الوجود في الاعيان فليس بجوهر فيكون
كيفا فالصدق تعريف الكيف عليه فيلزم مع ما مرّ من تقدّم الموضوع عليه ا
المستلزم للدور او التسلسل كون الكيف اعمّ الاشياء مطلقا وكون الجوهر
كيفا بالذات وكذا الكم وغيرهما اقول المناسب في المقام ان نذكر ما هو مناط
صدق الشيء وفرد الشيء بالذات وما هو فرد له بالعرض فاعلم ان كون الشيء
فرد الشيء بالذات وصدقه عليه ذاتيا مبني على ان يكون الكلي الذي هو الفرد
تحته جنسا او فصلا او نوعا له مثلا الانسان بالنسبة الى الانسان يكون هذان
المفهومان عرضيا له ولا اعتنا في بينهما لتغاير العنوانين واذا علم معنى الذاتي
علم معنى العرضي لانه مقابله وقد ذكر المص اعلى الله مقامه في كتابه الكبير
في دفع الاشكال الوارد على الصورة الذهنية من الجواهر اذا حصلت في النفس
يكون كيفا ما حاصله هذا ان للنفس الانسانية قوة بها تنتزع المعقولات عن ا
الاعيان الخارجية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول تتأثر النفس بكيفية
نفسانية هي علمها فنعلم ان للنفس هناك كيفية حادثة عند انكشاف هذا المعنى
والحكماء قالوا اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجده الصورة فتلك الكيفية ا
النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها ناعتة لها فلهذا فسّر العلم با
لصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقائق

العينية

العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم بكل معقول من تلك
المعقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وتحقيق الحق فيه كما انه يوجد في الخارج شخص
كزيد مثلا ويوجد معه صفاته واعراضه وذاتياته كالابيض والضاحك والماشي
والجالس والنامي والحيوان والناطق فهي موجودات توجد بوجود زيد بل هي عين
زيد ذاتا ووجودا فان في الخارج ما هو زيد بعينه هو الضاحك والحيوان والناطق
ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون الجوهر
ذاتيا للكاتب والضاحك والناطق فكذلك الموجود الذهني فان من جملة الحقائق
العينية العلم واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد منه بان يتحد
بحقيقة ومعلوم كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متكمما متشكلا متحيزا
ناميا وجمادا او عنصرا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم فكذلك العلم انما يتعين ويتحصل اذا
اتحد بحقيقة المعلوم فكما ان الحيوان يكون جنسا قريبا للانسان والنامي جنسا بعيدا
فكذلك يكون العلم جنسا قريبا للصورة العلمية والكيف جنسا بعيدا فكما ان الانسان
يكون في الخارج متشخصا ومتعينا بالعوارض والمشخصات فكذلك الصورة العلمية
يكون متعينا ومتشخصا في الذهن بحقيقة المعلوم وبالجملة هذه الذات الواحدة
علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن حقيقة المعلوم
من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب

وجوهر من حيث جزء البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرها من حيث تشخصه و
تعينه ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروض فصح ان العلم من
مقولة الكيف والكيف ذاتي من حيث انه علم وهو بعينه من حقيقة المعلوم وعلى هذا
لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس يجب ان يكون من مقولة
الكيف ومن حيث ان حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب ان يكون من مقولة
المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين لان محصل هذا التحقيق ان
ذاتا واحدة ووجودا واحدا يصلح ان يكون عنوانا لمفاهيم متعددة غاية ما في
الباب بالنسبة الى البعض ذاتي وبالنسبة الى بعض آخر عرضي ولا ينكر احد هذا
كيف ولو انكر منكر هذا لزم ان لا يوجد عرضيات اصلا قوله كون اعم الاشياء مطلقا
معناه ان الكيف يصدق مع كل مفهوم حصل في الذهن فلزم ما لزم قوله ويكون
الجوهر كيفا بالذات الخ معناه ان حقيقة الجوهر يصدق بحسب الوجود كونه كيفا و
كذا باقي المقولات وقد عرفت ان تمام المقولات بوجه داخل في مقولة الكيف
بل كان الكيف ذاتيا لها جواب الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من اقسام الماهية
وهي معان كلية يكون جنسا ونوعا وذاتية وعرضية والحقائق الوجودية هويات عينية و
ذوات شخصية غير مندرجة تحت كلي ذاتي او عرضي فالجوهر مثلا ماهية كلية حقها
في الوجود الخارجي ان لا تقبل القسمة ولا النسبة وهكذا ا في

سایر

في سائر المقولات فسقط كون الوجود جوهرا او كيفا او كما او عرضا آخر
من الاعراض وقد مر انفا ايضا ان الوجود لا جنس له ولا فصل ولا هو
جنس وفصل ونوع لشيء ولا عرض عام ولا خاص لان هذه الامور من
خواص الكليات وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة وهو
بمعنى الموجودية المصدرية لا حقيقة الوجود ومن قال ان الوجود عرض
اراد به المفهوم الانتزاعي العقلي وكونه عرضا انه الخارج المحمول على المهيات محصل
الكلام ان كلام السائل مردود لان ما ليس بجوهر لا يلزم ان يكون
كيفا لانه ليس بين نفي الجوهرية وبين الكيفية حصر حتى يلزم من نفي الجوهرية
ثبوت الكيفية بل الوجودات خارج من سنخ المفاهيم والمهيات وايضا
الوجود مخالف للاعراض لان وجودها في نفسها وجودها لموضوعها اما
الوجود فهو بعينه وجود الموضوع لان وجود العرض في الموضوع والاعراض
مفتقرة في تحققها الى الموضوع والوجود لا يفتقر في تحققه الى الموضوع
بل الموضوع يفتقر في تحققه الى وجوده هذا دليل آخر على ان الوجود
ليس من الاعراض بيانه ان للاعراض وجودا في نفسها لكن وجودها
في نفسها عين وجودها لموضوعها وهذا معنى قول الحكماء ان وجود العرض
في نفسه وجوده لمحله واذا كان الامر كذلك فالوجود بالنسبة الى المهية ليس

لک لان المهیة لیس لها ثبوت بدون الوجود ونسبة المهیة والوجود بالعکس
العرض والموضوع والحق ان وجود الجوهر جوهر بعین جوهریة ذلک الجوهر
لا بجوهریة اخری ووجود العرض عرض بعین عرضیة ذلک العرض لا بعرضیة اخری
کما علمت الحال بین المهیة والوجود بهذا الکلام افاد ان الوجود
والمهیة ترکیبهما اتحادیة لا ارتباطیة وفی ترکیب الاتحادی حیث بالحقیقة
لاحد المتحدین ما ثبت للاخر لانه لا تمیز بینهما الا بحسب تحلیل العقل واما
فی الخارج فلیس شئ وشئ بل شئ واحد غایته انه ثبت لاحدهما بالذات
وللاخر بالعرض واعلم انه لا منافاة بین هذا الکلام والکلام السابق
لان فی الکلام السابق افاد حکم الوجود والمهیة فی نفسهما وفی هذا الکلام
افاد حکم ترکیبهما بان العلاقة بینهما **سؤال** اذا کان الوجود موجودا
للمهیة فله نسبة الیها وللنسبة ایضا وجود وح فلوجود النسبة نسبة الی
النسبة وهکذا الکلام فی وجود النسبة للنسبة فیتسلسل والجواب انه من
الکلام یکفی لاندفاعه اذ الوجود عین المهیة خارجا وغیرها فی الذهن فلا
نسبة بینهما الا بحسب العقل عند الاعتبار یکون للنسبة وجود هو عینها
بالذات وغیرها بحسب الاعتبار ومثل هذه النسبة ینقطع بانقطاع الاعتبار
العقلی وستعلم کیفیة الارتباط بینهما بحسب حالهما عند التحلیل بانه
واقع

واضح بعد ذکر مباحث السابقة فقد ذکر **المصنف** فی کیفیة اتصاف
المهیة بالوجود وللکلام تقریر ونقول لو کانت للموجود افراد فی الخارج سوی
الحصص لکان ثبوت فرد منه للمهیة فرعا علی ثبوتها بناء علی القاعدة
المشهورة فیکون لها ثبوت قبل ثبوتها بیانه انه اذا کان الوجود امرا
عینیا واثر الجاعل وکان صفة للمهیة وثابتا لها فاتصافها به فرع
ثبوت المثبت له بناء علی القاعدة المشهورة فیلزم الدور والتسلسل و
لیس مراد المص هنا من اتصاف المهیة بالوجود ان اثر الجاعل هو
الاتصاف کما نسب الی المشائین بل المراد ان حمل الموجود علی المهیة
واتصافها بالوجود سواء کان اثر الجاعل بالذات وبالحقیقة هو الوجود
او اتصاف المهیة بالوجود علی ای حال صارت المهیة متصفة بالوجود
وقیل الشئ موجود ومعناه کون الشئ متصفا بالوجود بالحقیقة لا بالاعتبار
فاعلم انه لا خصوصیة بورود هذا الکلام علی عینیة الوجود بل وروده علی الغیریة
اشکل لان الوجود عین المهیة علی تقدیر العینیة فلم یکن بینهما اتصاف تحقیقی
قوله لان الوجود عین المهیة علی تقدیر العینیة لیس المراد العینیة بحسب المفهوم
بل المراد العینیة بحسب المصداق کما صرح مرارا فقط وغیرها علی هذا
التقدیر فیکون وصفا لها فیشکل کیفیة الاتصاف لان اتصاف المهیة

بالوجود على تقدير ان يراد به الكون المصدري مصداقها نفس المهية
والمهية باي اعتبار اخذت كان لها كون مصدري فلا يتصور تعددها
بحسب مطلق الكون بخلاف ما اذا كان الوجود امرا حقيقيا وللمهية تحصلا
عقليا غير وجودها بيانه ان الوجود اذا كان امرا اعتباريا فلا معنى للاتحاد
فلا بد من الاتصاف واذا كان الامر كذلك فكان الاشكال قويا اول
يمكن دفعه بانه من الامور الاعتبارية والامور الاعتبارية ليس في تحققه
شيء وصف ولا موصوف بل شيء واحد ينتزع منه هذه الامور واما
اذا كان الوجود متحققا فله ارتباط بالمهيات والارتباط لا يتحقق بدون
الاتصاف فيصير محلا للاشكال تامل لكن يمكن الدفع عن المص بان الوجود
والمهية عيني ومتحد بحسب الواقع ولا تغاير فيه اصلا واما عن المشائين
القائلين بالاتصاف فلا يندفع اصلا تدبر لكن الحق بحسب التحقيق ان
الوجود سواء كان عينيا او عقليا نفس ثبوت المهية ووجودها لا ثبوت الشيء
او وجوده لها وبين المعنيين فرق واضح والاول مفاد الهلية البسيطة
والثاني مفاد الهلية المركبة واذا ثبت ان موجودية المهيات باعتبار
اتحاده مع الوجود الحقيقي لم يكن شك في صدق هذا الكلام فتفطن و
الذي يجري في هذه القاعدة المذكورة هو ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء

نفسه

نفسه فقولنا زيد موجود كقولنا زيد زيد فلا يجري فيه القاعدة المذكورة
الفرعية والاتصاف ظاهر في ثبوت الشيء للشيء لكن قد يطلق في ثبوت الشيء
لكن بمعنى العروض والاتحاد في العين والتحقق بحسب المفهوم والاول
مذهب الاشعري وقد اطال المص في كتابه الكبير والجمهور حيث غفلوا عن
هذه القاعدة وقعوا فيما وقعوا من الاضطراب وتشعبوا في الابواب
فتارة خصصوا القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بما سوى الوجود وتارة هربوا
عنها واشتغلوا الى الاستلزام بدل الفرعية وتارة انكروا الثبوت اصلا
لا ذهنا ولا عينا قائلين ان مجرد اعتبار الوهم الكاذب واختراعه
لان مناط صدق المشتق اتحاده مع الشيء لا قيام مبدء الاشتقاق
لان مفهوم المشتق كالكاتب والابيض امر بسيط معبر به بدبير وسفيد فيكون
الشيء موجودا عبارة عن اتحاده مع مفهوم الموجود لا قيام الوجود به قياما
حقيقيا او انتزاعيا ولا يحتاج الى وجود اصلا والقائل بالتخصيص هو الامام
الرازي رئيس المشككين وفيه ان القواعد العقلية ليست كقواعد النقلية
قابلا للتخصيص والثاني محقق الدواني وهو وان كان اوجه من سابقه
لكن بعد التحقيق يعلم ان لا حاجة الى هذا التكلف ايضا والثالث سيد
المدققين وهو يقول ان مناط موجودية الاشياء باتحاده مع مفهوم

الموجود كما هو دأبه في صدق جميع المشتقات لا لكونها منشأ لانتزاع الوجود
بنفس ذاتها وان كان الوجود امرا عينيا محضا عنده فهو باول عينية الوجود
الى نفي المهية الكلية عن الواجب وكونه نفس الوجود اى هوية متحدة
مع مفهوم الموجود من دون ان يكون بحيث يحلله العقل الى مهية والى مفهوم
الموجود كما ان المراد من زيادة الوجود في الممكن هو كونه بحيث يحلله العقل
الى مهية والى مفهوم الموجود وبالجملة هو ينكر حقيقة الواجب فردا من افراد
الموجود ويبالغ في انكار كون الوجود ذا افراد مط بما هو وجود ويجعل
موجودية الاشياء بالاتحاد مع مفهوم الموجود المط فهو يثبت له تع
ذاتا مقابلة للوجود وينفي عنه المهية المعقولة التي من شانها ان يلاحظها العقل
مجردة عن الوجود والعدم وحيث اعترض عليه المحقق الدوانى بانه ان
اراد بالموجود البحت مفهوم الموجود المط فهو ظاهر البطلان وان
اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم فجميع المهيات الموجودة كذلك ح
يكون شيئا موجودا اذ الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا
المفهوم اجاب بان الكلام في مفهوم الموجود وان الممكن الموجود يفصله
العقل الى سماء موجودة والى ارض موجودة الى غير ذلك فيجد في الممكنات
مهية ومفهوم الموجود ايضا والواجب لا يجرى فيه هذا التفصيل ولا يحلله
العقل)

العقل هناك الا مفهوم الموجود البحت ولا حجر في ان يكون مفهوم
الموجود المط متحدا معه فبطلان الشق الاول مم انتهى ما اردت نقله
اقول هذا المدقق بوجه قريب من الحق وبوجه بعيد اما وجه القرب فهو
انه يجعل مناط الموجودية الاتحاد اما وجه البعد حيث جعل مفهوم الموجود
مناط الموجودية لا حقيقته وهذا غريب جدا والحق كما مر ان مناط
موجودية الاشياء اتحادها مع حقيقة الوجود بمراتبه شدة وضعفا كمالا و
نقصا كما سبق تفصيله قوله انه بمجرد اعتبار الوهم الكاذب اراد
ان الثبوت اعم من ان يكون لنفسه او لغيره من غير اعتبار الوهم و
لا منافاة بان يكون نفس المفهوم مع قطع النظر عن الثبوت موجودا
ذهنيا ويحتمل ان يكون مراده ان نفس المفهوم من مجرد اعتبار الوهم
وح لا يتحقق مفهوم اصلا يجب الواقع وكان منافيا لقوله فكون شيء
موجودا عبارة عن اتحاده مع مفهوم الموجود تأمل فيه والعجب ان هذا
المدقق نفسه قائل بان موجودية الاشياء متقدمة على ساير اوصافها
من الذاتيات والعرضيات وبهذا يثبت علم الواجب على الاشياء
الموجودة والمعدومة فتفطن والفرق بين الذاتي والعرضي من المشتق
عنده ليس بكون الاتحاد في الوجود الذي هو مناط الحمل عندنا في

الذاتيات بالذات والعرضيات بالعرض اذ لا وجود عنده بل ان
مفهوم هو الذي تقع في جواب ما هو والعرضي هو الذي لم تقع و هذا
كلام من التعسفات مراده ان الواجب عين مفهوم الموجود اي منتزع
منه هذا المفهوم بلا قيد حيثية اصلا كما صرح به المدقق قوله وكذا الممكن
يعني موجودية الممكن ايضا باعتبار اتحاده مع مفهوم الموجود والفرق
ان الاول منتزع من نفس الذات مع قطع النظر عن القيودات و
اما الثاني فباعتبار التحليل بفصل الذهن الى ماهية و وجود و منتزع الموجودية
من حيث المجموع قوله والفرق بين الذاتين اي الذات اتحاد الماهية مع
حقيقة الوجود بالذات وبهذا الاعتبار يسمى كمالا اوليا والعرضي اتحاده
مع حقيقة الوجود بالعرض وبهذا الاعتبار يسمى كمالا ثانويا واما عند هذا
القائل لما لم يكن الوجود الا محض الانتزاع فالفرق بالنحو الذي ذكره
هذا وهذا الفرق لا يختص بهذا المدقق بل كل من قال باصالة الماهية و
اعتبارية الوجود لزمه ان يوجه بهذا والتخصيص ليس له وجه تامل
وجود كل ممكن عين حقيته خارجا ومتحد به بنحو من الاتحاد وذلك لانه
لما ثبت وتحقق لما بينا ان الوجود الحقيقي الذي مبدء الاثار ومبدء
الاحكام وبه يكون الماهية موجودة وبه يطرد العدم عنها امر عيني فلو

لم يكن وجود كل ماهية عينها ومتحدا بها فلا يخلو اما ان يكون جزء منها
او زائدا عليها عارضا لها وكلاهما باطلان لان وجود الجزء قبل وجود
الكل ووجود الصفة بعد وجود الموصوف فيكون الماهية حاصلة الوجود
قبل نفسها ويكون الوجود متقدما على نفسه وكلاهما ممتنعان ويلزم
ايضا تكرر نحو وجود شيء واحد من جهة واحدة والتسلسل في المرتبات
المجتمعة من افراد الموجود وهذا التسلسل مع استحالته بالبراهين واستلزامه
لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اي الوجود والماهية يستلزم المدعى
بالخلف وهو كون الوجود عين الماهية في الخارج لان قيام جميع الموجودات
بحيث لا يشذ عنها وجود عارض لها يستلزم وجود الها غير عارض و
الا لم يكن المفروض جميعا بل بعضا من الجميع قيل قوله متحد بها يأبى في
العينية قلنا هو اوهن من بيت العنكبوت فان المراد بالعينية العينية بحسب
المصداق كما مر ارادو لما كان القائلون بالعينية استدلوا الى نفي
هذا اضطرار سببا لاشتباه المصداق بالمفهوم قوله لان وجود الجزء
قبل وجود الكل بيانه ان الوجود اذا كان جزء للماهية لكان له جزء بالضرورة
موجودة لامتناع تقدم الموجود بالمعدوم واذا كان وجود الماهية
عين وجود جزئها يكون الماهية حاصلة الوجود قبل وجود نفسها ويكون

الوجود متقدما على نفسه قوله ووجود الصفة بعد وجود موصوفها ضرورة
ان ثبوت الشيء فرع على وجود الموصوف قوله ويلزم ايضا تكرر نحو وجود شيء
واحد من جهة واحدة مبناه على ان يكون الوجود واحدا قوله و[illegible]
على ان يكون الوجود متعددة وفي بعض النسخ او التسلسل بلفظ او فيكون ان
لمنع الخلو قوله في المترتبات المجتمعة من افراد الموجود مبناه على ان الحكماء
يقولون ان التسلسل ليس بممتنع مطلقا بل اذا كان الترتب والاجتماع واما اذا
انتفى احد الشرطين لم يكن محالا ولهذا قيده بهذين الشرطين قوله لان
قيام جميع الموجودات بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودا لها
غير عارض والا لم يكن المفروض جميعا جميعا مبناه على ان جميع الوجودات
العارضة اذا لم يكن عينها او كان زائدا يكون الموصوف ايضا موجودا
بوجود آخر فلم يكن الجميع جميعا هذا مراد المص على انه مقامه ويمكن المناقشة
بوجوه منها قوله فيكون المهية حاصلة الوجود قبل نفسها ان ظاهر هذا الكلام
ان وجود المهية اذا كان قبل المهية كان فيه مفسدة وليس كذلك مطلقا بل
لا فساد في تقديم الوجود على المهية اذا كان بالذات والمهية بالعرض مع
انه لا قائل به ويمكن دفعه بالتامل فتامل ومنها قوله ويلزم تكرر نحو وجود شيء واحد
من جهة واحدة بانه ليس التكرر من جهة واحدة بل يكون لاحدهما بالذات

وللآخر بالعرض وفيه نظر ومنها قوله اولا فيكون المهية حاصلة الوجود
قبل نفسها وثانيا بقوله ويلزم تكرر نحو وجود شيء واحد وهذا عين
الاول وليس شيء غيره تدبر ومنها قوله والتسلسل في المترتبات المجتمعة
بان هذا التسلسل ان كان في الاجزاء الخارجية فمم لان الوجود والمهية كلاهما
من الاجزاء الذهنية وان سلم فمنع الاجتماع وان كان في الاجزاء
الذهنية فمم وفساده مم ومنها قوله لاستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين
حاصرين لانه يشترط في بطلان انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
امرين الاول الترتب والثاني كون نسبة الطرف الى الاجزاء
مثل نسبة بعض الاجزاء الى بعضها وههنا ليس كذلك لان نسبة الماهية
الى الوجودات هي المحلية ونسبة بعضها الى بعضها الشرطية نظيره تعاقب
الامور الغير المتناهية على الهيولى مع عدم انحصار غير المتناهي بين حاصرين
لكونه محلا لجميعها ومنها قوله يستلزم المدعى بخلاف الح لان مجموع غير
المتناهي ليس لها وجود علىحده حتى يكون لها عروض علىحده ليلزم ان
يكون للمهية وجود هي عينها نعم ان كان للجميع وجود علىحده وراء وجودات
معروضاتها لكان له وجه ولكن هو اول الكلام فتدبر ولكن [illegible]
فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين مهيته في العين فلا يخ اما ان يكون

بينهما مغايرة فى المعنى والمفهوم او لا يكون والثانى باطل والا لكان ا
الانسان مثلا والوجود لفظين مترادفين ولم يكن لقولنا الانسان
موجود فائدة ولكان مفاد قولنا الانسان موجود والانسان انسان
واحدا ولا يمكن تصور احدهما بدون الاخر الى غير ذلك من اللوازم
المتعددات من التوالى الباطلة وبطلان كل من هذه التوالى مستلزم
لبطلان المقدم فتعين الشق الاول وهو كون كل منهما غير الاخر بحسب
المعنى عند التحليل الذهنى مع اتحادهما ذاتا وهوية فى نفس الامر قال
بعض الفضلاء لما ظهر ان الوجود عين المهية من كلامه ارتاب فقصد
ان يبين ان المراد هو الاتحاد لا العينية المحضة والا لزم التوالى الباطلة
منها اتحاد المهيات المتخالفة كالانسان والفرس مثلا وكون الجوهر
عرضا وبالعكس ويلزم ان يفهم من الانسان ما يفهم من الوجود فظهر
المراد من العينية الا الاتحاد من التحقق المغايرة من حيث المفهوم وهذا
حق عند اهل الحق سواء كان بالذات او بالاعتبار ولو كان مفهوم
الموجود هو مفهوم الانسان لما حمل عليه مقابله ولا يصح ان يقال الانسان
معدوم ومناط الحمل هو الاتحاد فى الوجود والتغاير بحسب المفهوم وهذا
هو الفرد المتعارف والمشهور من الحمل وللحمل فرد آخر بحسب الاتحاد

فى الجنس او النوع وغير ذلك لكن الجميع الى الوجود اشى وفى قوله
ومنها اتحاد المهيات فان اراد ان الوجود المطلق عين المهيات و
الاشعرى ذهب الى هذا فهو اول الكلام بل العاقل لا يتفوه به فكيف الاشعرى
مع انهم عقلاء علماء وان اراد ان الوجودات الخاصة عين المهيات فلم
يلزم اتحاد المهيات بل الوجودات لظهور المهيات متكثرة ومشاهدة للعقل
من كلام المحقق الطوسى نصير الملة والدين بقوله فتغاير المهية والا لا
تحدت المهيات لكن ليس له وجه وان افاد انه فهم من كلام المص فكلام
لم يدل عليه بوجه من الوجوه فتبصر بقى الكلام فى كيفية اتصاف المهية
بالوجود بحسب الاعتبار المغايرة الاتصافية فى ظرف التحليل العقلى
الذى هو ايضا نحو من انحاء وجود الشى فى نفس الامر بلا تعمل واختراع و
ذلك لان كل موصوف بصفة او معروض بعارض فلا بد له من مرتبة
من الوجود يكون متقدما بحسبها على تلك الصفة وذلك العارض غير موصوف
به ولا معروض فمعروض الوجود اما للمهية الموجودة او غير الموجودة او لا
الموجودة ولا المعدومة جميعا فالاول يستلزم الدور او التسلسل والثانى
يوجب التناقض والثالث يقتضى ارتفاع النقيضين لما تبين فى
الكلام السابق ان المهية والوجود متحدان بحسب العين مختلفان بحسب

الاعتبار اراد ان يبين كيفية اتصاف المهية بالوجود فقال لتقي الخ
فاشار بهذا الكلام انه لا بد ان يكون للموصوف او المعروض مرتبة متقدمة
للصفة او للعارض بعروض الوجود اما للمهية الموجودة او غير الموجودة او
لا الموجودة ولا المعدومة جميعا فالاول يستلزم الدور او التسلسل والثاني
يوجب التناقض والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين اقول ويمكن
دفع الاول بان التسلسل في الامور الاعتبارية وهو جائز عند الحكماء و
عن الثالث بانه يلزم ارتفاع النقيضين اذا كان رفع الوجود ورفع
العدم بحسب الواقع واما اذا كان المراد لا موجودة ولا معدومة عدم
الملاحظة فلا مفسدة فتدبر وههنا دقيقة وهو ان حكم الوجود والمهية في ظرفي
الذهن والخارج متعاكسان والمهية متقدمة بحسب الذهن والوجود متاخر
وفي الخارج بالعكس ولعل سره ان في الذهن كانت الموصوفية
للمهية لانها كانت فيه بالحقيقة وبالاصالة والمعروض هذه حال الموصوف
وحقيقة الوجود لا يحصل في الذهن بل المفهوم وهو وجه وعرض له الموصوفية
دقيقة اخرى الفرق بين الصفة والعارض على ما افاده بعض الفضلاء
هو ان الصفة ما يكون له وجود سوى الموصوف بشهادة كل صفة انها
غير الموصوف بخلاف العارض لانه اعم ولهذا يطلق العارض على

المعقولات

المعقولات الثانية مع انها ليست لها وجود وراء وجود منشاء
انتزاعها تأمل والاعتذار بان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز
بل واقع غير نافع ههنا لان المرتبة التي يجوز خلو النقيضين عنها اي
ما يكون من مراتب نفس الامر ولا بد من ان يكون لها تحقق في الجملة
سابقا على النقيضين كمرتبة المهية بالقياس الى العوارض فان للمهية
وجودا مع قطع النظر عن العارض ومقابله كالجسم بالقياس الى البياض
ونقيضه وليس لها مرتبة وجود مع قطع النظر عن وجودها فقياس عروض
الوجود للمهية كقياس عروض البياض للجسم وقياس خلوها عن الوجود
والعدم كخلو الجسم مرتبة عن البياض وما يباينه قياس بلا جامع اذ قيام
البياض ومقابله بالجسم فرع على وجوده وليس قيام الوجود والمهية فرعا على
وجودها اذ لا وجود لها بالوجود محصله ان حكم الوجود وحكم ساير اللواحق
مختلف لان وراء الوجود من اللواحق لها مرتبة سابقة قبل العوارض
وان لم ينفك عن اللواحق بحسب الواقع بخلاف المهية والوجود حيث
لم يكن لها مرتبة سابقة عن الوجود قوله كمرتبة المهية بالقياس الى قوله
كالجسم فيه مناقشة او مسامحة فتأمل اقول هذا الكلام ههنا مخالف بحسب
الظاهر لما قاله المص في كتابه الكبير حيث قال والمهية بما هي مهية

٦٧

اى باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ثم قال او دخلت
فاصلة وليس الا انسانية اذا لم تخل من وحدة او كثرة او عموم او
خصوص لكن من حيث انها انسانية اما واحدة او كثيرة او عامة او
خاصة وكذا الحكم فى ساير المتقابلات التى ليس شىء منها ذاتها او داخلا فيها
وسلب الاتصاف من حيثية لا ينافى الاتصاف من حيثية اخرى وليس
نقيض اقتضاء الشىء الا لا اقتضاء لا اقتضاء مقابله ليلزم من عدم اقتضاء
احد المتقابلين لزوم التقابل الاخر وليس اذا لم يكن للممكن فى مرتبة وجود
كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لان خلو الشىء عن النقيضين فى
بعض اجزاء الواقع غير مستحيل بل انما المستحيل خلوه فى الواقع لان
الواقع اوسع من تلك المرتبة وهذا الكلام صريح فى ان للمهية فى بعض مراتب
نفس الامر وكلامه هنا صريح فى ان ليس للمهية مرتبة فبين الكلامين تدافع
وبعض الافاضل دفع التدافع بان خلو المهية عن المتقابلين بحسب المرتبة
جايز بحسب التصور وهو المقرر عندهم واما خلوها عنها بحسب الاتصاف فغير
جايز لان ثبوت الشى للشى فرع ثبوت المثبت له وهذا مراد المص بقوله
ولا بد من ان يكون لها تحقق اه فالتحقيق فى المقام ان يق بعد ما اشرنا
اليه من ان عارض المهية عبارة عن شىء يكون عين المهية فى الوجود وغيرها

فى التحليل العقلى ان للعقل ان يحلل الوجود الى مهية ووجود فى ظرف التحليل
تجرد كل منهما عن صاحبه ويحكم بتقدم احدهما على الاخر واتصافه به اما
بحسب الخارج فالاصل والموصوف هو الوجود لانه الصادر عن الجاعل
بالذات والمهية متحدة به محمولة عليه كحمل العرضيات اللاحقة بل حملها
عليه واتحادها به بحسب هويته وذاته قوله عارض المهية عبارة عن شىء يكون
عين المهية فى الوجود اى يكون وجوده وجود المهية ولا يكون له وجود
بالذات وبالاصالة وليس له حكم بل الحكم للمعروض واما بحسب المعنى و
المفهوم فمفهومه غير مفهوم المهية فحصل فى العقل كلا المفهومين ففى الخارج
لما كان الوجود هو الاصل فى الصدور كان الموصوف فى الخارج هو
الوجود والمهية متحدة به ومحمول عليه بحسب الخارج واما فى الذهن فا
لاستحقاقية بعكس ذلك لان الموصوفية والاستقلالية للمهية
فى الذهن لانها لما كان مفهوما كليا حصل كنهها وبذاتها بنحو الاستقلال
والموصوفية فى الذهن فصارت هى المعروض والموجود وما يطرد به
العدم حيثية ذاته حيثية الخارجية لا يحصل منه فى الذهن الا المفهوم الاعتبارى
فالذهن ليس محل الاستقلال للوجود والمفهوم الاعتبارى حقه العرضية
وشانه الوصفية كما قال واما بحسب الذهن فالمقدم هى المهية لانها مفهوم

كما فهي يحصل كنهها في الذهن ولا يحصل من الوجود الا مفهومه الاعتباري
فالمهية هي الاصل في القضايا الذهنية لا الخارجية والتقدم هنا التقدم بالمعنى
والمهية لا بالوجود فهذا التقدم خارج عن الاقسام الخمسة المعروفة قوله
لا بالوجود اي لا بشرط الوجود وان كان حين الوجود ويسمى هذا التقدم
بالتقدم الماهيتي وكان قسما من التقدم بالذات بالمعنى الاعم وله فردان
اخران بالعلية وبالطبع فان قلت تجريد المهية عن الوجود عند التحليل
ايضا ضرب من الوجود لها في نفس الامر فكيف يحفظ قاعدة الفرعية قلنا
بمطلق الوجود مع ان هذا التجريد من انحاء مطلق الوجود بديهة انه لا يجوز
خلو المهية عن الوجود بحسب الواقع كلا ولا يجب تجريد العقل اياها
عن الوجود لان خلوها بحسب تجريد العقل يستلزم اتحادها لان ملاحظة خلو
وجود ونحو من الوجود فكيف يتصور خلو المهية عن كافة الوجود وكيف يصدق
هذا الشيء بلا وجود معدوم والمعدوم ليس بشيء ومفهوم الخلو لا يصدق
عليه وهذا اذا كان خلو المهية عن مطلق الكون بحسب الواقع واما اذا
كان خلو المهية بحسب تجريد العقل وملاحظته اياها مع عدم ملاحظة الوجود
كان صادقا لا بحسب نفس الامر لانه لا يجوز ان يكون الشيء عاريا عن الوجود
كما قال المص قلنا هذا التجريد وان كان نحوا من مطلق الوجود فللعقل

ان

ان لا يلاحظ عند التجريد هذا التجريد لانه نحو من الوجود فيتصف المهية بالوجود
المطلق الذي جردناه عنه فهذه الملاحظة التي هي عبارة عن تخلية المهية عن
جميع الموجودات حتى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية التي هي ايضا نحو
من الوجود في الواقع من غير تأمل لها اعتباران اعتبار كونها تجريدا
وتعرية واعتبار كونها نحوا من الوجود فالمهية بالاعتبار الاول موصوفة
بالوجود وبالاعتبار الاخر مخلوطة غير موصوفة فالتعرية باعتبار والخلط
باعتبار وليست حيثية احد الاعتبارين غير حيثية اعتبار الاخر ليعود
الاشكال جذعا من ان الاعتبار الذي بها يتصف المهية بالوجود لا بد فيه
من مقارنة الوجود فينفسخ ضابطة الفرعية وذلك لان هذا التجريد عن
كافة الوجود هو بعينه نحو من الوجود لا انه شيء آخر غيره فهو وجود وتجريد عن الوجود
كما ان الهيولى الاولى قوة الجواهر الصورية وغيرها ونفس هذه القوة حاصلة
لها بالفعل ولا حاجة لها الى قوة اخرى لفعلية هذه القوة ففعليتها قوتها
الاشياء الكثيرة وكما ان اثبات الحركة عين تجددها ووحدة العدد عين
كثرته فانظر الى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه في جميع الاشياء في جميع الاعتبارات
والحيثيات حتى ان تجريد المهية ايضا متفرع على وجودها اذا كانت الحيثيتان
واحدة بحسب الواقع ومتغايران بحسب الاعتبار فلا يحتاج الفعلية الى قوة

اخرى واما اذا كان حكم الخلو بحسب نفس الامر والواقع يرد الاشكال
بحسب القاعدة فاحتيج الى دفع الشبهة ان يق ثبوت الوجود الخارجي
للمهية فرع الوجود الذهني واذ نقل في الوجود الذهني يجاب بان التسلسل
في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لان العارضية الاتصافية
تحققه بتأمل العقل واذا كان الوجود بهذا الاعتبار خارجا وثابتا للمهية
كان للمهية وجود سابق عليه وهكذا ما دام العقل معتبرا فاذا انقطع انقطع فلا يلزم
التسلسل المح ولما كانت هذه الملاحظة والخلو نحوا من الوجود فلا يحتاج في
تصحيح القاعدة الى الاعتبار الوجود السابق حتى يلزم التسلسل المح فيجاب
بالجواب المشهور لان هذا التجريد نحو ثبوت وهذا النحو من الثبوت لاتصاف
المهية بالوجود ومعروضيتها له ولا يحتاج الى وجود آخر ولا يلزم التسلسل و
لا التعدد ولا التكثر **تنبيه** وليعلم ان ما ذكرنا تتميم لكلام القوم على ما يوافق
مذاقهم ويلائم مسلكهم في اعتبارية الوجود واما نحن فلا نحتاج الى هذا التعمق
لما قررنا ان الوجود نفس المهية عينا وايضا الوجود نفس ثبوت الشيء
لا ثبوت شيء له فلا مجال للتفريع ههنا فكان اطلاق الاتصاف على
الارتباط الذي بين المهية ووجودها من باب التوسع والتجوز لان الارتباط
بينهما اتحادي لا كالارتباط بين المعروض وعارضه والموصوف وصفته

بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله في النوع البسيط عند تحليل العقل
اياه اليهما من حيث هما جنس وفصل لا من حيث مادة وصورة عقليين
بانه ان هذا البيان الذي فصلناه مبني على كون وجود المهية داخلا
في القاعدة واما على ما هو الحق وهو ان الوجود نفس المهية عينا فلا اتصاف
بحسب الواقع واما بحسب الملاحظة فالوجود نفس ثبوت الشيء لا ثبوت
شيء لشيء فثبوت الوجود للمهية لا يدخل بحسب القاعدة الفرعية فلا يرد
الاشكال قوله فكان اطلاق الاتصاف على الارتباط الخ يريد ان الاتصاف
حقيقة على ثبوت الشيء للشيء واطلاقه على ثبوت الشيء مجاز **المشعر [illegible]**
في ان تخصيص افراد الوجود وهوياتها بماذا على الاجمال اعلم انك قد علمت
ان الوجود حقيقة عينية بسيطة لا انه كلي طبيعي يعرض لها في الذهن احدى
الكليات الخمس المنطقية الا من جهة المهية المتحدة بها اذا اخذت من
حيث هي هي فاذن نقول تخصص كل فرد من الوجود اما بنفس حقيقته كالوجود
التام الواجبي جل مجده واما بمرتبة من التقدم والتأخر والكمال والنقص
كالمبدعات او بامور لاحقة كافراد الكائنات قد علمت ان الوجود حقيقة
واحدة ومع وحدتها متكثرة ذات مقامات ومراتب مختلفة وعلمت ان
حقيقة الوجود يطلق على المعنيين احدهما ما يطرد عنه العدم مطلقا والثاني

ما يكون وجوده بذاته ولا يحتاج الى حيثية اصلا فالمراد هنا هو المعنى الاول
لا الثاني فاذن نقول ان الوجود مع انه حقيقة واحدة تتخصص في كل
مرتبة بحكم دون المرتبة الاخرى فاذا حفظت المراتب وكنت عارفا
بمنازله كان حقيقا بان تسمى بالصديقين وعارفا بالله ورسوله وائمته
وكتابه قائلا بلا اله الا الله مقرا بمحمد رسول الله سالكا في مسلك المسلمين
هاديا بالصراط المستقيم واخلاقي قوله تبارك وتعالى لقد خلقنا الانسان
في احسن تقويم قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا فقنا عذاب النار الجحيم
اللهم بلغنا الى منتهى العلم واليقين ولا تجعلنا من اتباع الشيطان الرجيم
واحفظنا عن الزلل والخطاء ولا تكلنا الى انفسنا فانها محتارة بالطلب
امارة بالسوء ولا تكل حاجاتنا الى الخلايق بل تفرد بحاجتي عما سواك
فنقول مستمدا الفضل والانعام ان تخصص الوجود اما بنفس ذاته بلا اضافة
الى شيء اصلا فهو التخصيص [المختص] بذاته جل جلاله لا شريك له في هذه المرتبة
شهد الله انه لا اله الا الله اي لفظ الجلالة شاهد بانه لا اله الا هو فقط
وهذه المرتبة من الوجود محيطا بجميع مراتب الوجودات لان جميع المراتب
تقررهم وتذوتهم بهذه المرتبة ولولا هذه المرتبة لما كانت السماء ولا
الارض واما بمرتبة من التقدم والتأخر والغنى والحاجة كالعقول الفعالة

والملائكة

والملائكة المقربين حيث كان ذواتهم ربط المحض ومحض الربط
ارتباطهم الى الحق نفس وجوداتهم الخاصة راكعون ابدا ساجدون
دائما قائمون سرمدا ونسبته الى المرتبة الاولى مرتبة الحواس مثلا
الى النفس وبعد هذه المرتبة مرتبة الملائكة المدبرين القائمين بامره الحافين
حول العرش الى يوم القيمة وهم وان احتاجوا الى المادة لكن نوعهم
منحصر في فرد كالاولون وسيأتي عن قريب وبعد هذه المرتبة مرتبة
الصور والكائنات الحادثات المتجددات حيث كانت وجوداتهم
نفس التجدد والزوال وكان نوعهم متكثر الافراد والانسان والفرس
وغيرهما من الانواع الواقعة في عالم الحادثات وهذه مراتب اصول
الانواع وكلياتهم واما مراتب اشخاصهم وافرادهم فلا تعد ولا تحصى ولا تضبط
بقلم ولا رقم نور شرقي واعلم ان قول المص بتخصيص افراد الوجود لا
لا يلايم بحسب الظاهر مذهبه من كون الوجود حقيقة واحدة بل هو مذهب الحكماء
المشهور القائلين بان للوجود افراد متخالفة وما يناسب مذهب المص ما
صرح كرارا بان الاختلاف بين الوجودات بالتقدم والتأخر وا
الاشتداد والتضعف فح فتوجيه كلامه ان الوجود وان كان في نفسه لا
يكون ذا افراد لكن بالاضافة الى الماهيات يصير ذا افراد مختلفة ولهذا

بعض الفضلاء حكم بان النزاع بين المص والحكماء المشهور لفظي اذ الحكماء حيث
صرحوا بالافراد مرادهم بالاضافة الى المهيات والمص ومن تبعه حيث
صرحوا بان لا افراد للوجود مرادهم بدون الاضافة الى الافراد فقط
وقد سبق ان المتحدين يوصف احدهما بوصف الاخر لكن بالعرض لا بالذات
وهنا لما كانت المهية مختلفة بالنوع والوجود متحد معها وصف الوجود بوصف
المهية كما توصف المهية كرارا بوصف الوجود ومن هنا قيل وجود الجوهر
جوهر بعين جوهريته ووجود العرض عرض بعين عرضيته وهكذا فاحفظه و
لا تقل ان كلام المص متضاد حيث صرح مرة ان الوجودات الخاصة
ليست بجوهر ولا بعرض مرة اخرى بان وجود الجوهر جوهر بعين جوهريته
ووجود العرض عرض بعين عرضيته واعلم ان الوجود في الحقيقة منحصر في
الواجب الباقي ليس بوجود بل مشابه بالوجود كما ان نور الشمس ليس بشمس
بل اطواره واشعته فكذلك شمس الحقيقة واحد ومع وحدته لم تزل ولم تقعد
بل كان كما كان ومع ذلك تنور السموات والارضين بنوره واستفاضت
المهيات تنزلات ظهوره والبينونة بين الواجب والممكنات ليس بالعزلة
بل بالصفة كما اشار توحيده تميزه والتميز بينونة الصفة لا بينونة العزلة
وقيل تخصيص كل وجود باضافة الى موضوعه والى سببه لان الاضافة
لمهيته

لمهيته من خارج فان الوجود عرض وكل عرض متقوم وجوده في موضوعه
وكذلك حال وجود كل مهية باضافة الى تلك المهية اذ كما يكون الشيء في المكان
والزمان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان وفي الزمان وهذا الكلام
لايخ عن مسامحة اذ قياس نسبة الوجود الى المهية بنسبة العرض الى الموضوع
فاسد كما مر من ان لا قوام للمهية مجردة عن الوجود وان الوجود ليس الا كون
الشيء لا كون الشيء لشيء كالعرض لموضوعه او كالصورة لمادتها ووجود
العرض ان كان عين وجوده لموضوعه او كالصورة لكن ليس بعينه وجود
موضوعه بخلاف الوجود فانه نفس وجود المهية فما لمهيته كلام هذا الهمام
يحتمل وجوها الاول ان يكون اشارة الى مذاق اهل التصوف حيث
يقولون ان الممكنات جميعا اعراض وذات الله موضوع ويؤيده قوله
والى سببه بعد قوله والى موضوعه قال شاعرهم   من تو عارض
ذات وجوديم : مشتكهاى شكوه وجوديم : والثاني ان يراد بالموضوع
المهيات والى السبب اعم من سبب الوجود وسبب القوام ايضا و
العرض العروض وان كان بعد التحليل وعلى هذا الفرض يحتمل ان يكون
الموضوع اعم من الممكن والواجب لان الواجب عند البعض له ماهية
ووجود زائد نظير الممكنات ويحتمل ان يكون مخصوصا بالممكنات فح

لا فساد واصلا والثالث ان يكون العرض العرض المصطلح ويرد عليه
ما اورده المص قوله لا يخ عن مسامحة الى قوله فاسد ليس على ما ينبغي الآن
في قوله مسامحة مبنيا على جواز التصحيح بلا ملاحظة القياس والقول بالفساد
مبنيا على ظاهر القياس وكونه قياسا تاما من جميع الوجوه ووجهه ما قال المص
من ان لا قوام للمهية مجردة عن الوجود حتى يكون وجود كل حقيقة باضافته
الى تلك المهية وايضا الوجود ثبوت المهية والعرض ثبوت الشيء للمهية و
حلوله فيها وهو محتاج الى المهية فكما ان الفرق حاصل بين كون الشيء
في المكان في الزمان وبين كون العرض في الموضوع كما ظهر من كلامه
بان كون الشيء في احدهما غير كونه في نفسه وكون العرض في نفسه عين كونه
في نفسه فكذا الفرق حاصل بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الموضوع
فان الوجود في الاول غير وجود الموضوع وفي الثاني عينه اضافة الوجود
الى المهية ليس نظير وجود العرض في موضوعه وليس ايضا نظير كون الشيء في
المكان وفي الزمان لان الاضافة فيهما عارضة قال الشيخ في التعليقات
وجود الاعراض في انفسها وجودها لموضوعاتها سوى ان العرض الذي
هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الموضوع حتى يصير موجودا و
استغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يق ان وجوده

في موضوعه

في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض
وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من
الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير اقول اراد بالعرض
العارض بمعنى التابع للغير مط والوجود لما كان عرضا للمهية عند التحليل
فعبر عنه بالعرض بانه ان العرض وجود في نفسه لكن لا لنفسه ووجوده في
نفسه عين وجوده لموضوعه سوى العارض الذي هو الوجود لان
حكم الوجود خارج عن الاعراض لان الاعراض محتاج الى الموضوع
ومتشخص به بخلاف الوجود فانه الاصل في المهية موجودة به هو ثبوت
الشيء لا ثبوت الشيء للشيء وليس وجودها وجود الموضوع بل قائم بالموضوع
وللموضوع وجود سابق على العرض بخلاف المهية لان لهما تحققا
الوجود والمهية من حيث التحقق ليس مباينة للوجود بل هي متحدان
في العين والتحقق ومختلفان بحسب المعنى والمفهوم وقال ايضا فيها
فالوجود الذي في الجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض في الجسم في كونه
ابيض اذ لا يكفي فيه البياض والجسم هذا الكلام يشعر باعتبارية الوجود
لكن بعد ضميمته مع كلمات اخرى من الشيخ يثبت المدعى بانه ان
الوجود تحقق المهية ووجود الجسم موجوديته لا ما به الموجودية وليس منهما

لقد حتى يكون منهما العارضية والمعروضية وعروض الشيء للشيء فرع على
ثبوت الموضوع له اقول ان اكثر المتأخرين لم يقدر على تحصيل المراد
من هذه العبارة وامثالها حيث حملوها على اعتبارية الوجود وانه
ليس امرا عينيا وحرفوا الكلم عن مواضعها واني كنت في سالف الزمان
شديد الذب عن تأصل المهيات واعتبارية الوجود حتى هداني ربي
واراني برهانا فانكشف لي غاية الانكشاف ان الامر فيهما على عكس ما
تصوروه وقرروه فالحمد لله الذي اخرجني من ظلمات الوهم بنور الفهم
وازاح عن قلبي سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة وثبتني على القول
الثابت في الحيوة الدنيا والآخرة فالوجودات حقايق متأصلة والمهيات
هي الاعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود اصلا وليست الوجودات
الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود القيومي جلت كبرياؤه الا
ان لكل منها نعوتا ذاتية ومعاني عقلية هي المسماة بالمهيات فالوجودات
كما سبق حقايق متأصلة بمعنى ان لها اثرا بالذات والمهيات بتبعيتها صار
مستضيئا بنور الوجود والوجودات الممكنة اشعة واضواء للنور الحقيقي والشمس
الظاهري مرآت للنور القيومي فاحدث ان الشمس اذا اطلعت من افق
المبين كيف تنور الاشياء المظلمة وتصير الاشياء ظاهرا مكشوفا وجعل هذا
المبرز

المدبر المصنوع مرقاة لعله كلام الله تبارك وتعالى سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فان الاشياء كلها بوجه
تدل على الحق لكنها بعضها اجلى وارفع قوله الا ان الخ وقد سبق ان الوجود
مع انه حقيقة واحدة متكثرة ايضا ولكل من الوجودات مقام معلوم
والمقامات ومراتب حفظها هي المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان
الثابتة عند الصوفية واشار الشاعر الى مراتب الوجودات بقوله
اى برده گمان كه صاحب تحقيقى ؛ واندر صفت صدق ويقين صديقى ؛
هر مرتبه از وجود حكمى دارد ؛ گر حفظ مراتب نكنى زنديقى ؛ وليس للمهيات
بحيالها تحقق بالاصالة وحكم في نفسه بل الحكم بالموجودية باعتبار فاعلها
ومبدعها ولها وجهان وجه الى الرب ووجه الى نفسه فباعتبار نسبته
الى الرب يحكم بالموجودية وباعتبار نفسها ما شمت رائحة الوجود بل الحكم با
لعدم ومن هنا قيل كل ممكن زوج تركيبي توضيح فيه تنقيح اما التخصص
الوجود بالواجبية فبتقدس حقيقته المقدسة عن نقص وقصور واما التخصيص
بمراتبه ومنازله في التقدم والتاخر والغنى والحاجة والشدة والضعف
فبما فيه من شئونه الذاتية وحيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة التي
لا جنس لها ولا فصل ولا عرض لها الكلية كما علم واما التخصيص بموضوعاته

اعني المهيات والاعيان المتصفة به في العقل على الوجه الذي مر
ذكره فهو باعتبار ما يصدق عليه في كل مقام من ذاتياته التي تنبعث
عنه في حد العلم والتعقل ويصدق عليه صدقا ذاتيا من الطبايع الكلية
والمعاني الذاتية التي يق لها في عرف اهل هذا الفن المهيات وعند
الصوفية الاعيان الثابتة وان كان الوجود والمهية فيما له وجود ومهية
شيئا واحدا والمعلوم عين الوجود وهذا سر قريب فتح على قلبك فهمه ان شاء الله
بيانه ان تخصص وجود الواجب وتحصل حقيقته بنفس ذاته لا بامر زائد لانه
قد سبق ان تشخص الشي بنفس وجوده الخاص وتبين ايضا ان واجب الوجود
مهيته انيته وحقيقته ليست الا الوجود البحت الصرف بلا شوب امكان
ونقص وهو ليس بجزئي ولا كلي ولا عام ولا خاص لا يدرك بالافهام والعقول
تحيرت العقول عن ادراك كنه ذاته بل في صفاته اعتصام الورى
بمعرفتك عجز الواصفون عن صفتك تب علينا فانا البشر ما عرفناك
حق معرفتك واذا كان له وجود وراء الوجود الحقيقي تحصل تركب
التركيب يستلزم الافتقار المنافي للوجوب واما ما سوى الواجب
فالاختلاف والتميز فليس بنفس الذات لانها من حيث الامكان
والغنى حكمهما واحد وبالنسبة الى المبدأ بعضها اقدم واقرب وكلها
شئون

شئون بحضرت الحق الازلي الابدي لكن مراتبها بشرفها ونقصها
فما هو اقرب الى الحق كالعقول اشرف مما في بعده وهكذا الى اخر المراتب
وينتهي آخر الامر الى الهيولى الاخس من هنا قيل شعر گر حفظ مراتب نكني
زنديقي فافهم كلام العرفا والاذكيا واما تخصيصه بموضوعاته اعني المهيات
والاعيان المتصفة به فباعتبار ما يصدق عليه اعني اتحاد الوجود بالمهيات
فهو صار منشأ التخصيص وقد سبق ما يكفي بالمرام بابلغ وجه وذكر معنى الذاتي
والعرضي على المذهبين على اصالة المهية واصالة الوجود فقد ذكر قوله من ذاتياته
من باب التمثيل قوله الاعيان الثابتة وهي لا تنفك عن الوجود وما هي
علم الواجب عند الصوفية بهذه الاعيان كما سيأتي عن قريب قوله والمعلوم
عين الوجود يعني ان المهية اذا وقع في ظرف الخارج هو الوجود الخاص
والوجود اذا حصل في العقل كان عين المهية وهذا معنى اتحاد المصداق
قوله وهذا سر قريب يعني ان الوجود والمهية مع اختلافهما متحد وقد عرفت معنى
الاتحاد فيما سبق وقال الشيخ الاحسائي نور الله مرقده مذهبنا ان المهية
موجودة متبعية الوجود وكان بينهما ارتباط الاضافي لا الاتحادي
فعلى ما قال كان الوجود للمهية من افراد ثبوت الشي للشي وكان داخلا
في القاعدة الفرعية فاحتاج صحتها الى البيان قال الشيخ الرئيس في

٦٥

المباحثات ان الوجود فی ذوات المهيات لا يختلف بالنوع بل ان
كان له اختلاف فبالتأكد والتضعف وانما يختلف مهيات الاشياء التی
ينال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود فغير مختلف النوع فان الانسان
يخالف الفرس بالنوع لاجل مهيته لا لاجل وجوده انتهى كلامه فالتخصيص
فی الوجود على الوجه الاول بحسب ذاته واما على الوجه الثانی فباعتبار
ما معه فی كل مرتبة من النعوت الذاتية الكلية ولا يبعد ان يكون
المراد بتخالف الوجودات نوعا كما اشتهر من المشائين هذا المعنى وهو
بعينه كتخالف مراتب العدد نوعا بوجه وتوافقها نوعا بوجه ما فانها
يصح القول بكونها متحدة الحقيقة اذ ليس فی كل مرتبة من العدد سوى المجتمع
من الوحدات التی هی امور متشابهة قول الشيخ تخصيص الوجود
بذوات المهيات لا يختلف بالنوع بيانه ان الوجود فی كل مرتبة
يتميز عن وجود صاحبه بالتأكد والتضعف ولا اختلاف جنسيا او نوعيا
بين الوجودات بنفسها بل يختلف مهيات الاشياء التی لا ينال
اليها وهی يختلف بالنوع وتوصف بالجنس والفصل واما نفس الوجود
فغير مختلف النوع قوله فالتخصيص على الوجه الاول بحسب ذاته وهويته
ای تخصيص وجودات الممكن بحسب ذاته وهويته من التقدم والتأخر

واما

واما على الوجه الثانی فباعتبار ما معه ای المهيات قوله ولا يبعد
آه يعنی يمكن ان يكون مرادهم بالتخالف النوعی التخالف باعتبار
المهيات المتحدة مع الوجودات لا الوجودات انفسها وفی الحقيقة
النزاع القائلين بالاتحاد والاختلاف لفظی ويصح القول بكونها متخالفة
المعانی الذاتية اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتا واوصافا ذاتية
ليست ثابتة لغيرها ولها آثار وخواص متخالفة يترتب عليها بحسب احكام
نفسه ينتزع من كل مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة اخرى لذاتها
فهی بعينها كالوجودات الخاصة فی ان مصداق تلك الاحكام والنعوت
الكلية ذواتها بذواتها فاتقن ذلك فانه من العلوم الشريفة كما ان
لمراتب الاعداد اثر خاص لا يوجد تلك الاثر فی غيرها كذا حكم الوجودات
فی انه نفس التحقق لا ما به تحقق والتحقق معنى واحد والوجودات بنفس الذات
متكثرة وهذا معلوم لاهل الشهود واما اهل القيود فتارة ينكرون هذا المعنى
وتارة يقولون لشی لا معنى له اصلا وادراك هذه المطالب لم يتيسر الا
لمن بلغ الى مرتبة الفناء والتجرد عن الخلائق وترك المقصود من غير ا
لمعبود والتجافی عن دار الغرور والتوجه بشراشره بمعالم النور و
الالتجاء الى الله والتضرع اليه وغمض النظر عن الدنيا وما فيها اللهم

الى اقصى الغاية ومنتهى النهاية باحسن الطرق واحسن المسالك انك على
كل شيء قدير **المشعر الكع** في ان المجعول بالذات والفائض عن العلة
هو الوجود دون الماهية وعليه شواهد الاول انا نقول ليس المجعول
بالذات هو المسمى بالماهية وذهب اتباع الرواقيين كالشيخ المقتول ومن
تبعه منهم العلامة الدواني ومن يحذو حذوه ولا صيرورة الماهية موجودة
كما اشتهر من المشائين ولا مفهوم الموجود من حيث هو موجود كما راه
السيد المدقق بل الصادر بالذات والمجعول بنفسه في كل جاعل هو نفس
وجوده العيني جعلا بسيطا مقدسا عن كثرة تستدعي مجعولا ومجعولا اليه
واعلم ان القول بان المجعول هو الوجود او الماهية او اتصاف الماهية
بالوجود مبني على ان متعلق الجعل اولا وبالذات ما هو فمن قال بان الوجود
مجعول بالذات قائل بان اول صادر من الجاعل بالذات هو الوجود
والماهية او الاتصاف مجعول بالتبع ومن قال بالماهية يقول بالعكس و
من قال بالاتصاف قال بان الوجود من حيث هو لا يصلح متعلقا
بالجعل والماهية كذا بل ما يصلح بالذات هو الاتصاف والمص اعلى الله
مقامه نقل المذاهب اولا ثم رجح ما هو مذهبه فقال ليس المجعول بالذات
هو المسمى بالماهية الخ ثم اعلم ان الاقوال في جعل الماهية نفيا واثباتا

كثرة

كثيرة نقل الشيخ الاحسائي في شرحه على هذه الرسالة عن شيخ الطائفة
حيث قال اعلم ان العلماء والحكماء اختلفوا في الماهية هل هي مجعولة
ام لا فقال بعضهم بجعل الماهيات مطلقا وبعضهم لم يقل به مطلقا وبعضهم فرق
مرتبتها في الاعيان ومرتبتها في العلم فقال به في الثانية دون الاول و
بعضهم جعله متعلقا اولا وبالذات بها وبالوجود ثانيا وبالعرض فجعل الوجود
تابعا لجعل الماهية على معنى انه لا يحتاج الى جعل جديد وبعضهم على العكس وبعضهم
قال انها ليست بمجعولة بل هي صور علمية للاسماء الالهية التي لا تاخر لها عن الحق
تعالى الا بالذات لا بالزمان وهي ازلية ابدية غير متغيرة ولا متبدلة وبعضهم قال
والمراد بالافاضة التاخر بحسب الذات لا غير وبعضهم قال الجعل استعدادها
ايضا واطلق وبعضهم قال انها فائضة من الحق سبحانه من غير طلب منها اليه و
بعضهم قال بطلب منها بلسان حالها اليها وبعضهم لم يقل بعدمه وبعضهم قال
انها من قال من مقتضياتها ومقتضى الذات لا يتخلف عنها الى غير ذلك مما
تضمنته تلك العبارات عنهم انتهى وهذه العبارات بعضها مفاد بعض الاخر
بحسب المعنى وان كان من حيث التعبير مختلفا وقال الشيخ ره في شرح
كلام المص بقوله دون الماهية فيه اشارة الى ان الماهية غير مجعولة فاول ما
يحتاج الماهية عليه قوله المجعول بالذات من الجاعل ظاهر هذا الكلام ان الوجود

مجعول بغير واسطة ولا تبعا لمجعول فيه وان الجعل مستلزم لتوسط بين الفاعل
ومنفعله لانه غير معقول احداث مفعول بغير توسط ولعل هذا اعنى التنبيه
محملا لاشكال وان كان كثير منهم يعبر بعبارة ظاهرها انه ليس الا ذات الفاعل
وذات المفعول لا غير الا انك اذا نبهته على ذلك اعترف بوجود الفعل
نعم ظاهر كلام كثير منهم ان الفعل امر اعتباري نسبي ليس بشيء في التحقيق
الا الفاعل مع المفعول والحق ان الفعل ذات تقومت الذوات منه
بل تحقق اعظم المفاعيل بالنسبة الى تحققه كنسبة الشعاع في التحقق الى تحقق المنير
وهو ادم الاول وعلى هذا فالجاعل هو الله سبحانه والجعل هو فعله و
المجعول هو الوجود وهو الفايض الذي افاضه الله بفعله لا من شيء بل
بالاختراع لا من شيء ولا لشيء واطلاق العلة على ما قلنا على انه مجاز البيان
والا فليس مع علته بل العلة فعله وهو قول امير المؤمنين ع علة ما صنع صنعه
وهو لا علة له فقوله فالفايض من العلة هو الوجود معناه عنده ان الفايض
من ذات الله هو الوجود بناء على مذهبه ان الوجود حقيقة واحدة فالوجود
الصرف البحت هو الله والوجود المخلوط بالمهية هو المتنزل الصرف البحت
الى تعدد مراتبه ومنازله فيكثر بتكثر شئونه الذاتية لان كل ما كان في
الامكان من الذوات والصفات فهو في ذاته اشرف واما عنده فالفايض

من العلة

من العلة التي هي فعله تع هو الموجودات الجوهرية والعرضية بمعنى كونه
فايضا فهو كونه مخترعا به لا من شيء ولا لشيء اذ لم يكن له ذكر قبل هذا
الفيض اشي كلامه ره لا يخ عن انظار عند المتامل اذ لو كانت المهية
بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل لزم كونها متقومة به في حد نفسها ومعنا
بان يكون الجاعل معتبرا في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونه حاصله
انه لو كانت مفتقرة الى جاعلها لزم ان يكون الافتقار لازما بينا لها
بالمعنى الاخص واورد عليه ان لاحد ان يقول لم لا يجوز ان يكون العلم
بجاعلها وانها مفتاقة اليه حاصلا لنا علما بسيطا فان ادعى ان اللازم
هو حصول العلم المركب لنا بهذا المعنى بعد حصول المهية فهو مم فان قيل
انا نلتفت مكررا ولم يحصل لنا العلم بهذا العلم فلو كان هذا العلم حاصلا
لنا لزم بعد تكرر الالتفات حصول العلم به لكن التالي باطل فكذا المقدم
قلنا هذا اللزوم كيف ومعرفة انه فطري مع ان بعضا من الحكماء كذ
بمقراطيس انكر وجوده تع ولم يقدر على اثباته وبالضرورة له التفات
غير مرة وليس كك فانا قد نتصور كثيرا من المهيات بحدودها ولم نعلم انها
هي حاصلة معا ام لا فضلا عن حصول فاعلها اذ لا ولا انه لها على غيرها
وللقائل ان يمنع هذه المقدمات فان تصور كنه مهيات الاشياء بحقائقها

لا يمكن الا للاولياء والخواص فهم بجلابيب فطرتهم يعرفون كنه الاشياء و
غيرهم لا يدركون الا الخواص والاثار فتأمل ومن المهيات الموجودة ما
نتصورها ونأخذها من حيث هي هي مع قطع النظر عن ما سواها اذ هي
بهذا الاعتبار ليست الا هي نفسها فلو كانت هي في حد نفسها مجعولة
متقومة بالعلة مفتقرة اليها افتقارا قواميا لم يمكن اخذها مجردة عن
ما سواها ولا كونها ماخوذة من حيث هي هي كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء الا
مع اجزائه ومقوماته فاذن اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس هو هي بل غيرها
وهذا الوجه يغاير الوجه الاول بوجهين احدهما تقييده بالوجود وثانيهما اخذ
المهية من حيث هي هي تقريره ان المهيات لو كانت في قوام ذاتها
لحاظا الجاعل عليه لم يمكن اخذ المهية من حيث هي مع انا اخذناها كذلك فاذن
يدل على ان الجاعل لم يكن دخيلا في قوام ذاتها قوله ماخوذة من حيث هي هي
عبارة اخرى لقوله لم يكن بحيث يمكن اخذها مجردة عن ما سواها اقول هذا
الكلام منقوض بلوازم المهيات حيث نعقل المهية ولم نعقل لوازمها و
يجري هذه المقدمات التي ذكره فيها كما لا يخفى على من له ادنى بصيرة والحق
ان هذا الاستدلال اوهن من بيت العنكبوت فاذن المجعول ليس الا
وجود الشيء جعلا بسيطا دون المهية واورد عليه بان هذا التفريع غير صحيح لجواز

ان

ان يكون المجعول بالذات هو مفهوم الموجود كما راه السيد المدقق او
اتصاف المهية بالوجود كما اشتهر من المتأخرين من المشائين انتهى ودفع
الاول واضح ويمكن دفع الثاني من انه بوجه راجع الى مذهب المص وان
لم يقل قائل بان الاتصاف من حيث انه اتصاف مجعول فافهم وكن
على بصيرة قوله بالذات اي بالاصالة قوله بالعرض اي بتبعية الوجود
وكلاهما من اقسام بالحقيقة وقد ذكرنا ان الشيئين اذا كانا بينهما علاقة
الاتحاد فيوصف احدهما بوصف الاخر بالحقيقة واذا كان العلاقة غير الاتحاد
فكان الاتصاف والاسناد الى الاخر مجازا او يمكن الايراد في الكلام
بان المهيات اذا كانت مجعولة بالعرض يرد عليه المفاسد المذكورة
قه ولا تكن من الجاهلين فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون وجود الجاعل
مقوما لوجود المجعول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل المهية ومجعوليتها قلت
نعم لا محذور فيه فان وجود المعلول متقوم بوجود علته تقوم النقص بالتمام والضعف
بالقوة والامكان بالوجوب وليس لك ان تقول نحن نتصور وجود المعلول
مع الغفلة عن وجود علته الموجبة له فلا يكون مقوما به لانا نقول لا يمكن حصول
العلم بخصوصية نحو من الوجود الا بمشاهدة عينية لا يتحقق الا من جهة المشاهدة
الفياضة ولهذا اتفقوا قالوا العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه

قال في كتابه الكبير كلاما حاصله ان اليقين التام بالشيء انما يحصل اذا كانت
الصورة العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه فالذي له سبب فينبغي لانه ممكن
الوجود لذاته والا امتنع استناده الى السبب فلكل ممكن ماهية ووجود فاذا نظر
الى الماهية من حيث هي هي فلا تحتاج في تعقل ماهيته الا الى اجزاء ماهيته من جنسه
وفصله واذا نظرت الى اعتبار كون الماهية موجودة فهي لامكان موجوديتها
تحتاج الى علة مطلقة فالعلم بها من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة مطلقة
فالعلم فانها لم تجب بعلة من العلل لم توجد واما اذا نظرت الى وجوده
الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص
هويته الوجودية الا من جهة العلم بخصوصية علته الخاصة وكما انه بالنظر الى ماهيته
الامكانية غير موجودة ولا واجبة وبالنظر الى ماهيته الامكانية غير موجودة ولا
واجبة وبالنظر الى سببه يصير واجب الكون ممتنع العدم فكذلك العلم الحاصل بماهيته
لا يقتضي وجوب العلم بوجود علته ووجوبها ولكن العلم اليقيني بوجوده الخاص
لا يحصل الا من العلم بسببه وبالعلم بسببه يصير واجب العلم به ممتنع التغير وكما
ان وجوده لا يحصل الا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول
واحد فكذلك العلم به يستحيل ان يحصل من جهة اخرى غير جهة العلم بسببه والا لكان لشيء
واحد من جهة واحدة سببان تامان سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل

العلم

العلم بوجوده وهو محال لان المفروض ان العلم به متحد معه واذا كان وجود
الشيء مطابقا للعلم به يجب ان يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لان
وحدة المعلول يستلزم وحدة علته فثبت ان العلم بوجود ذات الباري
لا يحصل الا من جهة العلم بمباديها ولقائل ان يقول انا اذا علمنا وجود
البناء علمنا ان له بانيا مع ان البناء لا يكون علة للباني بل الامر بالعكس
فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء
الى بان واحتياجه الى الباني حكم لاحق لذاته لازم له معلول لماهيته فلكون
ذلك مستندا لا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شيء الى شيء لما كان مشروطا
بالعلم بكل واحد منهما لاجرم صار الباني معلوما لكون العلم بالاضافة
حاصلا وجميع البراهين الانية من هذا القبيل فانها كالبراهين اللمية
في ان العلم لا يحصل فيها الا من جهة العلة الى المعلول فان المعلول وان كان
يجب وجوده في نفسه معلولا ولكن يوصف معلوليته ونقص امكانه علة
للحاجة الى علة ما من العلل فكون البرهان انيا لان برهانا مفيدا اليقين لاجل
افادته ايجاب وجوب علة ما على الاطلاق فهذا المعلول وكونه دليلا مفيدا
لاجل افادته علامة من علامات العلة المخصوصة واثر من اثارها كما حقق
في مقامه ثم قال بعد فاصلة واعلم ان هذا المقام اشكالا عظيما سيما على

طريقا في باب الوجود من ان العلية والمعلولية ليست الا في حقيقة الوجود
والمهية مجعولة بالعرض فنقول ان علم الانسان بنفسه هو وجوده ووجود نفسه
من جملة الامور التي هي ذوات المبادي وقد ثبت ان علم الانسان
بنفسه هو وجوده ووجود نفسه من جملة الامور التي هي ذوات المبادي
وقد ثبت ان العلم بذي المبدء لا يحصل الا من العلم بمبدئه واذا كان
العلم بذي المبدء في غاية الوثاقة والقوة يجب ان يكون العلم بمبدئه
كذلك في غاية الوثاقة ثم لا اوثق ولا اقوى من علمنا بنفوسنا لان علمنا
اقوى من حصول شيء
بذواتنا عين ذواتنا ولا يمكن حصول شيء للشيء لذاته فلذلك يجب ان
ان يكون علمنا بمبدء نفوسنا لكن مبدء نفوسنا ينتهي الى واجب الوجود
لذاته وقد مر ان العلم بحقيقة واجب الوجود لا يمكن الا لواجب الوجود
كما قال ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم وحل هذا الاشكال
ان علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد ان يكون العلم
بمبدء نفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدء
لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدء عين المبدء وحصوله له لا لنا
لان وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها وكذا العلمان فاذا
كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدئنا

لكن

لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا ولما كانت اضافة مبدئنا
الينا اضافة الايجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود
مبدئنا مع اضافة ايجاده اياه وفاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدم على علمنا
بذاتنا لكون ذاته مقدما بالايجاد علينا وبالجملة فان العلم بعينه كون
الوجود في القوة والضعف والعلية والمعلولية وللاشياء كينونة عند
مبادي اسبابها اقوى من كينونتها عند ذواتها وكون الشيء عند فاعله
اقوى من كونه مع نفسه لان كونه مع نفسه بالامكان وكونه مع فاعله
بالوجوب انتهى وثانيها ان المهية لو كانت في حد نفسها مجعولة لكان مفهوم
المجعول محمولا عليها بالحمل الذاتي الاولي لا بالحمل الشايع الصناعي فقط فيلزم
ان يكون اثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات اذ كل
مفهوم مغاير لمفهوم الآخر اذ لا اتحاد بين المفهومات من حيث المعنى واذا المهية
ولا يتصور الحمل الذاتي الا بين مفهوم ونفسه وبينه وبين حده كقولنا ان الا
انسان حيوان ناطق واما قولنا الناطق ضاحك فغير جائز بالحمل الذاتي
الذي مناط الاتحاد في المفهوم بيانه ان المهية لو كانت في حد نفسها
مجعولة ومناط الصدق هو نفس ذات المهية فكانت حيثية الذات عين
حيثية المجعولية فصح صدق المجعول على كثرين الا على كون المجعول مشتركا لفظيا

74

ومفهوم المحمول فی کل المحمولات عین مفهوم الموضوع فیکون اثر
الجاعل المهیات المتکثرة فیکون القضایا علی هذا منحصرة فی الاولیة
ولا یتحقق التغایر بین الموضوع والمحمول بحسب المفهوم واما کون المحمول
مشترکا معنی فیلزم ان یکون اثر الجاعل مفهوم المحمول دون غیره لصدق
مفهوم المحمول علی مفهوم الموضوع فی کل القضایا بمعنی واحد ولا جهة
فی الممکنات سوی مفهوم المحمول ومناط الصدق لیس الا المهیة فیلزم
ما ذکر من الفساد واما اذا کان المحمول هو الوجود کان مناط الاتحاد
الوجود ومناط الاختلاف المهیة فیصدق الحمل الصناعی اذ مناط الاتحاد
ح هو الوجود ومناط الاختلاف المهیة ویمکن ان یناقش فیه بان المهیة
اذا کانت مجعولة ینتزع منها الوجود واذا انتزع منها الوجود کان مناط
الاتحاد الوجود الانتزاعی ومناط الاختلاف المهیات نفسها ویمکن دفعه
بالتامل وثالثها ان کل مهیة فهی لا تابی عن کثرة التشخصات والوجودات
والتشخص لما کان عین الوجود کما یراه المحققون او مساوقا له کما ظنه
المتاخرون فلا یمکن ان یکون من لوازم المهیة کالوجود علی ما هو مبرهن
علیه فلو کانت المهیة مجعولة متعددة الحصول فی الاعیان کالنوع الواحد
المتکثر افراده فلا محالة یکون جعلها متعددا فتعدد الجعل اما ان یقتضی

ان

ان یکون بحسب تعدد نفس المهیة او حصولاتها وانحاء وجوداتها فیکون
متعددا بالتبع والشق الاول مستحیل لان صرف الشیء لا یتمیز ولا یتعدد فکیف
یتکرر نفس المهیة ویتعدد جعلها من حیث هی وهذا شیء لا محالة لدی
عقل قال بعض الفضلاء ان المص ره اولا مهد مقدمتین الاولی قوله
ان کل مهیة الی قوله والتشخص الثانیة الی قوله فلو کانت اه الاولی
ان کل مهیة اذ لاحظها العقل من حیث هی لا تابی عن الکثرة وهو ضروری
فیلزم ان لا یکون التشخص من لوازمها والا لم یکن کک الثانیة ان
التشخص لا یمکن ان یکون مقتضی للمهیة لانه اما عین الوجود علی ما ذهب
الیه المحققون او مساوق له علی ما یراه المتاخرون وعلی کل من التقدیرین
لا یمکن ان یکون مقتضی المهیة اما علی تقدیر الاول فلان مقتضی الوجود
یجب ان یکون متقدما علی الوجود بالوجود والتشخص کما تقرر فی مقره فاذا
کان التشخص عین الوجود علی ما هو المفروض فیلزم علی تقدیر کون المهیة
علة له اما الدور او التس واللازم باطل واما علی تقدیر الثانی فلان مقتضی
التشخص یجب تقدمه علیه بالتشخص کما یظهر من کلام المص فی المشاهد الرابع ایضا
وهو مساوق للوجود ایضا علی ما هو المفروض فیجب تقدمه علیه بالوجود ایضا
اما الدور او التس لکن من وجهین المقدمة الاولی لحصول المدعی ا

قوله والتشخص مر

مجعولية الوجود بالذات في جميع الممكنات ان النوع المتكثر الافراد كل
فرد من افراده وجوده مجعول بالذات وعلى هذه المقدمة كل ماهية لا
تابى عن الكثيرين من حيث هي وان كانت منحصرة في الخارج في فرد ولم
يكن له فرد اصلا فظهر ان الوجود في كل ماله جاعل مجعول بالذات و
المقدمة الثانية لان لا يمنع الملازمة التي بين قوله فلو كانت الماهية
المجعولة متعددة فانه لو لم يمهد هذه المقدمة لا يمكن ان يمنع الملازمة
القياس ويقول لم لا يجوز ان يتعلق بماهية واحدة تكثرت افرادها جعلا
واحدا ويكون التعدد الحصولات لنفس الماهية واقتضائها بخلاف ما اذا
مهدت هذه المقدمة انتهى كلامه رفع مقامه وقال بعض الافاضل من
تلامذته اقول قوله فيلزم ان لا يكون تشخص خاص من لوازمها آه
ليس دخلا في مبنى المقدمة الاولى بل للاشارة الى ان المقدمة الثانية
من لوازم الاولى الا ترى ان كلامه في فائدة المقدمة الاولى صريح
فيما قلنا من ان ذلك القول ليس دخلا في معناها فلا اشكال انتهى
فبقى الشق الثاني وهو ان يكون الصادر بالذات عن الجاعل المجعول
اولا على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات اعني الوجودات المتشخصة
بذواتها وتكثر بتكثرها الماهية الواحدة فالصادر بالذات عن الجاعل المجعول

اولا التنازل بطريق الفيض هو الوجودات والحصولات التي لا تابى
الماهية عنها والماهية عند المص كالمادة والوجود كالصورة قال الشيخ الجليل
فتدبر هذه المعاني المعقدة الغير المرتبطة مع انها مبنية على اشياء غير مسلمة
بل ظاهرة البطلان فانه قد ذكر بيان قبول الماهية لوقوع الكثرة من حيث
هي هي ثم انكره وقال لان صرف الشيء لا يتميز اقول قول المص ره ان
الماهية من حيث هي هي لا تابى عن الكثرة اي لا تابى عن وقوع الكثرة
بانضمام الضميمة لا بنفس ذاتها الصرفة وقوله لان صرف الشيء لا يتميز
يعني بنفس ذاتها وليس هذا انكار ذلك وقال الشيخ ان الوجود لا
يابى عن وقوع الكثرة اقول لا يابى من الوجود هو مفهومه والمفهوم
كلي صادق على الكثيرين وليس هو قسيما للماهية بل ما هو قسيمه هو الوجود
الخارجي ولا شك انه يابى عن وقوع الكثرة وهذا لا يخفى على من له ادنى
بصيرة في الفن والعجب من الشيخ كيف يحث على المص بهذه الابحاث
التي لو اطلع اهل الفن لضعف اعتقاده بالنسبة اليه والعجز من اظهار
هذه الابحاث ورابعها ان الماهية الموجودة ان كانت نوعها منحصرا
في الشخص كالشمس مثلا فكونها هذا الوجود الشخصي مع احتمالها بحسب نفسها
بالتعدد والاشتراك بين كثيرين ان كان من قبل الجاعل فيكون

٧٦

المجعول بالحقيقة هو الوجود دون المهية وهو المط وان كان من قبل المهية
فمع لزوم الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبة المهية الى اشخاصها ا
المفروضة يلزم ان يكون قبل الوجود والتشخص موجودة متشخصة فيلزم
تقدم الشيء على نفسه وهو ممتنع ومع ذلك ننقل الكلام الى كيفية وجوده
وجوده وتشخصه فيلزم الدور او التس بيانه ان النوع من حيث هو
هو لا يابى من وقوع الشركة فاذن اختصاصه بهذا الفرد دون ما عداه
ان كان من قبل الجاعل فثبت المطلوب لان اخراجه من قبل الجاعل
ليس اخراجه من العدم الى الوجود وان كان من قبل المهية فالمهية
نسبتها الى جميع الافراد على السوية فتخصيصه بهذا الفرد دون ما عداه
مع انه يلزم الترجيح من غير مرجح يلزم ايضا ان يكون قبل الوجود والتشخص
موجودة متشخصة لان المعدوم لا يصلح ان يكون سببا لترجيح الموجود
فيلزم تقدم الشيء على نفسه اي تقدم وجود المهية على وجود المهية
وهو ممتنع ومع ذلك ننقل الكلام الى كيفية وجوده وتشخصه فيلزم
الدور او التس اقول في هذا الدليل نظر اما اولا فلانه لا اختصاص لهذا
الاستدلال بنوع منحصر في الشخص بل ان تم فيجري في جميع الانواع
لان في نوع متكثر الافراد ايضا نقول ان سبب ترجيح هذه الحصة في ضمن

هذا الفرد ان كان من قبل الجاعل فثبت المط وان كان من قبل
المهية فتخصصه بهذا الفرد دون ما عداه يلزم الترجيح من غير مرجح
واما ثانيا فلقائل ان يقول ان التخصص من قبل الجاعل ولا يلزم انه
امر متحصل في ذاته بل هو امر اعتباري كالايجاد والامكان الخ
والمدعى ان الوجود موجود بالاصالة والمهية موجودة بالتبع فلم
يثبت المدعى بهذا القدر من الكلام كيف والقائلون باصالة المهية
لم ينكرون التخصيص بل يقولون ان التخصص من قبل الجاعل بل
واما ثالثا فلانه في المقام ان تخصص الجنس بفصل من الفصول مع ان
الجنس نسبته الى جميع الافراد على السواء كيف مثلا الناطق ان كان
علة للحيوان المطلق فلم يكن منفكا عنه وان كانت علة للحيوان المخصوص
فلا بد ان يفرض تخصصه اولا حتى يكون الناطق علة له لكن في ذلك الحيوان
متى تخصص فقد دخل في الوجود واستغنى عن العلة قال المص في كتابه
الكبير حله ان الفصل لكونه علة لطبيعة الجنس مقدم عليها فنسبة التسبيب
ليس لان المعلول اقتضاه لكونه ما وجد في مرتبة السبب بل لانجاب وجوده
فكذا ههنا ليس ان الحيوانية اقتضى ان يكون له فصل وانما من قبله الحاجة
المخصصة دون اقتضاء امر معين لكن الناطقية اقتضى بحسب ذاتها ان يرفعها

الحيوانية المطلقة والحاجة المطلقة انما جائت من قبل الحيوان وتعين الحاج
انما جاء من قبل الفصل اشمى اقول وبهذا التحقيق يندفع كثير من الابحاث
التي ذكروه اهل البحوث في الافلاك ومقداره وشكله واقتضاءه
الكواكب ووضع كواكبه ومقداره الى غير ذلك من الامور العارضة وبعض
الادكيا وقالوا ان هذه التخصصات من قبل المادة المعينة لكل واحد
منها ولهذا قالوا ان هيولى عالم الافلاك متعددة بعدد الافلاك
وهيولى عالم العناصر واحد وعند القائل لا يغني هذا الجواب من جوع
ولكن على بصيرة ولا تكن من الغافلين وخامسها لو كانت المجاعلية
والمجعولية بين المهيات وكان الوجود امر اعتباريا عقليا يلزم
ان يكون المجعول من لوازم مهية الجاعل ولوازم المهيات امور اعتبارية
فيلزم ان يكون جواهر العالم واعراضه امور اعتبارية الا المجعول
الاول عند من اعترف بان الواجب جل اسمه عين الوجود على
ان القائلين بان الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود
وانها عين ذاته المنزه عن المهية لعلموا ان كل موجود يجب ان
يكون فعله مثل طبيعته وان كماله ونقصا عنه تام وتحرر فان كانت
طبيعته بسيطة ففعله بسيط وكذا افعل فعله ففعل اثره في كل شي افاضته

الجز

الخبر ونفخ الصور الروح والحيوة بيانه ان المجعول اذا كانت مهية فلوازمها
امور اعتبارية بناء على الاصل المذكور من ان لوازم المهيات امور اعتبارية
وليس لاحد ان يمنع هذه الكلية اذ العقل لا يفرق بين لازم ولازم قوله الا
المجعول الاول عند من اعترف بان الواجب جل اسمه عين الوجود معناه
ان الواجب اذا كان هو عين الوجود البحت فلازمه لم يكن امرا اعتباريا
وليس هذا اللازم من لوازم المهيات لكن لقائل ان يقول المجعول الثاني اما لازم
للمجعول الاول او لازم له ولعلته وعلى كلا التقديرين لم يكن اعتباريا
اما على التقدير الاول فلان المجعول الثاني لما كان لازما للمجعول الاول
فالمجعول الاول باعترافه لم يكن اعتباريا واللازم اللازم لازم له فلم يكن
هذا المجعول ايضا اعتباريا وفيه نظر واما على تقدير الثاني فلان المجعول وعلته
للمجعول الثاني فلم يكن المجعول الثاني من لوازم المجعول الاول فقط
لانا نقول مرادهم ان لوازم المهيات امور اعتبارية ان كان علته القريبة مهية
فعلوله امر اعتباري فح يلزم اعتبارية المجعول الثاني وكذا ان سلمنا المقدمة
كلية وفيه تامل قوله ان كل موجود يجب ان يكون فعله مثل طبيعته مراده
ان المعلول رشح من علته وفيض رحمته والمناسبة شرط في العلية والمعلولية
فاذا او عن ان الواجب وجود صرف ولا يمازجه مهية اصلا فيلزم الا عن

كلاما علقهم

ان الوجود موجود بالذات وانه فما كانت طبيعة بسيطة فعقله بسيط ظاهره
ينافي قاعدة الحكماء من ان كل ممكن زوج تركيبي اي من جهته وجوده و
ورفع المنافاة ان ما كان بسيطا فعقله بسيط بالذات وهو لا ينافي المجعولية
بالعرض والعجب من الشيخ الجليل مع انه وقع في سمعه هذه العبارات اورد
على المص بانه لا يلزم من كون الماهية مجعولة اولا وبالذات ان يكون الوجود
اعتباريا بل يكون الوجود على هذا عارضا لها من جملة الاعراض ولم يلتفت
ان العارض من حيث هو امر يقتضي وجود المعروض قبله بناء على القاعدة
المشهورة واكثر ايرادات الشيخ على المص من هذا القبيل قوله عرشي اعلم ان
للوجودات مراتب ثلث الاولى الوجود الذي لا يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد
مخصوص هو الحري بان يكون مبدأ الكل الثانية الوجود المتعلق بغيره كالعقول
والنفوس والطبايع والاجرام والمواد والثالثة الوجود المنبسط الذي شموله
وانبساطه على هياكل الاعيان والماهيات ليس شموله كشمول الطبايع الكلية
والماهيات العقلية بل على وجه يعرفه العارفون ويسمونه النفس الرحماني اقتباسا
من قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء وهو الصادر الاول في الممكنات عن
العلة الاولى بالحقيقة ويسمونه بالحق المخلوق به وهو اصل وجود العالم و
حيوته ونوره الساري في جميع اجزاء السموات والارضين فهو في كل بحسبه

ابه

مرتبة الاولى عند العرفاء هو المسمى بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات
الاحدية وهو الذي لا اسم له ولا رسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة و
ادراك اذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل
او الوهم وكل ما يتعلق به معرفة وادراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما
سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه
من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق الا من قبل لوازمه
واثاره وهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا ومقيدا بتعين ولا مطلقا حتى
يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصول والمشخصات وانما هو لواحق
ذاته شرايط اثاره لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا
وهذا الاطلاق امر سلبي يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام والنعوت
عن كنه ذاته وعدم التقيد والتحدد في وصف او اسم او تعين او غير ذلك
حتى عن هذه السلوب باعتبار انها امور اعتبارية المرتبة الثانية الوجود
المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زائد والمنعوت باحكام محدودة
كالعقول والنفوس والافلاك والعناصر والمركبات من الانسان
والدواب والشجر والجماد وساير الموجودات الخاصة المرتبة الثالثة هو
الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو اخر

فانّ الوجود محض التحصّل والفعليّة والكليّة والكلّى سواء كان طبيعيّاً او عقليّاً
يكون مبهماً يحتاج فى تحصّله ووجوده الى انضمام شيء اليه ويوحدة وليست
وحدته عدديّة اى مبدء الاعداد فانّه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات
والواح المهيّات لا ينضبط فى وصف خاص ولا ينحصر فى حدّ معيّن من
القدم والحدوث والتقدّم والتأخّر والكمال والنقص والعلّيّة و
المعلوليّة والجوهريّة والعرضيّة والتجسّم بل بحسب ذاته على انضمام شيء
آخر يكون متعيّناً بجميع التعيّنات الوجوديّة والتحصّلات الخارجيّة بل الحقايق
الخارجيّة منبعث من مراتب ذاته وانحاء تعيّناته وتطوّراته وهو اصل
العالم وفلك الحيوة وعرش الرحمن والحقّ المخلوق به فى عرف الصوفيّة
وحقيقة الحقايق هو يتعدّد فى عين احديّته بتعدّد الموجودات المتّحدة
بالمهيّات فيكون مع القديم قديماً ومع الحادث حادثاً ومع المعقول
معقولاً ومع المحسوس محسوساً وبهذا الاعتبار توهّم انّه كلّى وليس كذلك و
اعلم انّ هذا الوجود غير الوجود الانتزاعى الاثباتى العام البديهى والتصوّر
الذهنى الذى علمت انّه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتباريّة
وهذا امّا خفى على اكثر اهل البحوث سيّما المتأخّرين وامّا العرفاء ففى كلامهم
تصريحات بذلك قال الشيخ المحقّق صدر الدين القونوى بعد ان
صور

صور الوجود بالمعنى الثالث ومثّله بالمادّة بقوله الوجود مادّة الممكن والهيئة
المهيّأة لحكمة الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان فى علمه هيئته بهذه العبارة
والعرض العام هو الصنف اللاحق به بعد تقيّده بقيد الامكان وبعده عن
حضرة الوجود واسره فى ايدى الكثرة واعلم انّ اوّل ما نشأ من الوجود
الواجبى الذى لا وصف له ولا نعت له الا صريح ذاته المنزّه عن الكمالات
والنعوت الجماليّة والجلاليّة باحديّته وفرديّته هو الوجود المنبسط الذى يقال
له العماء ومرتبة الجمع وحقيقة الحقايق وحضرة احديّة الجمع وقد يسمّى بحضرة
الواحديّة وحضرة الالهيّة وهذه المنشأيّة ليست عليّة لان العلّية من حيث
كونها عليّة تقتضى المباينة بين العلّة والمعلول فهى انّما تتحقّق بالقياس الى الوجودات
الخاصّة المتعيّنة من حيث تعيّنها واتّصاف كلّ منها بعينها الثابتة و
كلاً منافى الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة نحو مخالف لساير
الوحدات العدديّة والنوعيّة والجنسيّة لانّها مصحّحة جميع الوحدات و
التعيّنات فالوجود الحقّ الواجبى المندمج فى اسم الله المتضمّن لساير الاسماء
منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعيّة وباعتبار خصوصيّات
اسمائه الحسنى المندمجة فى اسم الله الموسوم عندهم بالقدم الجامع وامام
الائمّة يؤثّر فى الوجودات الخاصّة التى لا يزيد على الوجود المطلق فا

فالمناسبة بين الحق والخلق انما يثبت بهذا الاعتبار وقول الحكماء ان
اول الصوادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
كلام جمليّ بالقياس الى الوجودات المتعينة المتباينة المتخالفة الآثار فا
الاولية ههنا بالقياس الى سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات
والا فعند تحليل الذهن العقل الاول الى وجود مطلق وجهة خاصة وجهة
نقص وامكان حكمنا بان اول ما نشأ هو الوجود المطلق المنبسط ولزمه
بحسب كل مرتبة جهة خاصة وتنزل خاص لجهة امكان خاص كما ان
الذات الواجبية باعتبار احدية ذاته مقدس عن الاوصاف والاعتبارات
ولزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة اسم الله جميع الاسماء والصفات
التي ليست خارجة عن ذاته بل هي مع احديتها الوجودية جامعة لمعقوليتها
فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه غير الماهيات والاعيان
الخاصة الا ان له في كل مرتبة من المراتب الذاتية جهة خاصة لها
لازم خاص وتلك الماهيات كما علمت مرارا متحدة مع انحاء الوجود
المطلق ومراتبه من غير جعل وتأثير فالمجعول في كل مرتبة من مراتب
الوجود المطلق اي نفس الوجود الخاص لا كونه خاصا اي اتحاده بماهيته
المخصوصة لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود وماهيته فلا جهة

الواجبية منشأ الوجود المطلق والواحدية الاسمائية آلة العالم وجود اي جهة
فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة والا لم يكن بين
المؤثر والمتأثر مناسبة واعلم انه ليس للماهيات والاعيان الامكانية
وجود حقيقي انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها من نحو من
انحاء ظهور الوجود وطور من اطوار تجليه وان الظاهر في جميع المظاهر
والماهيات والمشهود في كل الشئون والتعينات ليس الا حقيقة الوجود
بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شئونه وتكثر حيثياته و
الماهية الخاصة الممكنة كمعنى الانسان والحيوان وحالها كحال مفهوم
الامكان والشيئية ونظائرها في كونها مما لا تأصل لها في الوجود
هنا والفرق بين الجعليتين ان المصداق في جعل شيء من الماهيات
الخاصة جعلا ذاتا هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها العيني و
الذهني وفي جعل تلك الاعتبارات هو مفهومات الاشياء الخاصة
من غير شرط وبانه يوجد بازاء الماهيات الخاصة امور عينية هي نفس
الوجودات ولا يوجد بازاء الممكنة والشيئية ومفهوم الماهية شيء
في الخارج والحاصل ان الماهيات الخاصة حكاية للوجودات وتلك
المعاني الكلية حكاية لحال الماهيات في انفسها والجعليتان مشتركان في

انها ليسا من الذوات العينية التي يتعلق بها الشهود ويتاثر منها العقول
والحواس بل الممكنات بهذه الذوات تلك الماهيات ازلا وابدا
والموجود هو ذات الحق دايما وسرمدا فالتوحيد للوجود والكثرة
والتميز للعلم اذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفهومات
عديدة فالموجود الحق ظهور لذاته في ذاته هو مسمى بغيب الغيوب و
ظهوره بذاته لفعله بنوره في سموات الارواح واراضي الاشباح وهو
عبارة عن تجليه الوجودي المسمى باسم النور يظهر به احكام الماهيات والاعيان
وبسبب تمايز الماهيات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل وتاثير
بها مر اتصفت حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض لا بالذات
فينعكس احكام كل من الماهية والوجود الى الآخر وصار كل منهما مرآة
لظهور احكام الآخر بلا تعدد وتكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تع
وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وانما التعدد والتكرار في المظاهر و
المرايا لا في التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل و
تاثير فيها وتعدد الماهيات بكثرة ذلك النور لكثرة نور الشمس بتعدد
المشبكات والروازن وبالكشف حقيقة ما اتفق عليه اهل الكشف والشهود
ان الماهيات الامكانية امور عدمية لا بمعنى ان مفهوم السلب المفاد

من

من كلمة لا وامثالها داخلة فيها ولا بمعنى انها من الاعتبارات الذهنية
والمعقولات الثانية بل بمعنى انها غير موجودة لا في حد انفسها بحسب ذواتها
ولا بحسب الواقع لان ما لا يكون وجودا ولا موجودا في حد نفسه لا يمكن ان
يصير موجودا بتاثير الغير وافاضته بل الموجود هو الوجود واطواره وشئونه
وانحاؤه والماهيات موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعقلها العقل
مراتب الوجود وتطوره باطواره كما قيل شعر وجود اندر سراى جوشش
سارليست ۞ تعينها وجود اعتباريست ۞ حقايق الممكنات باقية على عدميتها
ازلا وابدا واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة
له هذا الذي ذكرنا من كتابه الكبير نقلناه تبصرة وسادسها لو تحققت
الجاعلية والمجعولية بين الماهيات لزم ان يكون ماهية كل ممكن من
مقولة المضاف وواقعة تحت جنسه واللازم باطل فكذا الملزوم و
اما بيان الملازمة فلما سبقت الاشارة اليه من لزوم التعلق الذاتي
والارتباط المعنوي بما هو المجعول بالذات بيانه انه لو تحققت الجاعلية
والمجعولية بين الماهيات يلزم دخول العلة والمعلول في مقولة المضاف
ويلزم من هذا تعقل واجب الوجود وهو بديهي البطلان واورد على
هذا الدليل بانه عين الدليل الاول فاجيب عنه بانهما مختلفان فانه

والجاعل بالذات ح

في الدليل الاول اخذ عدم امكان تصور الماهية بدون تصور جاعلها وفي هذا
حمل المضاف على الماهية حمل الجنس على النوع وفيه نظر اما اولا فبانا و
ان سلم ان المجعول مط هو الماهيات لكن لا نم ان الجاعل مط هو
الماهية كيف ومبدء جميع الاشياء وجاعل الكل هو الواجب جل
مجده وقد ثبت انه وجود الصرف عند الحكماء والمحققين من المتكلمين
وح نقول من تعقل المجعول لا يلزم تعقل الجاعل ولو سلم نقول ان
تعقل المضاف يلزم تعقل المضاف الآخر من جهة الاضافة ولو نو
وعند تعقل المجعول يتعقل الجاعل من هذه الحيثية ولا نم لزومه مط
وتعقل الممكنات من هذا الوجه يستلزم تعقل الواجب من هذه الحيثية
لا مط واما ثانيا فانا نقول في الوجودات انما نقول في الماهيات
اذ عند هذا القائل لا يدرك بعض الماهيات بالكنه اصلا وماهية الواجب و
العقول من هذا القبيل وما يتصور في الذهن هو رسم من رسومها فليتامل
لا يقال هذا مشترك الورود بين المذهبين لان المجعول اذا كان نفس
وجود المع لا صفة زائدة عليه لكان في ذاته مرتبطا بغيره فيلزم من
تعقله تعقل غيره اي فاعله وكل ما لا يمكن تعقله الا مع تعقل غيره فهو
ح من مقولة المضاف لانا نقول مقولة المضاف وكذا غيره من
المقولات /

المقولات التسع انما هي من اقسام الماهيات دون الوجودات فا
الاجناس العالية هي المسماة بالمقولات لكل ما له حد نوعي او فصل
او جنس فهو لا محالة يجب ان يكون تحت احدى المقولات العشر بانه
واضح بعد ما سبق ان الوجودات الخاصة لا يدرك بالتصور اصلا بل
يدرك بالشهود الحضوري على ما سبق تفصيله فتفطن واما الوجود
فقد ثبت انه لا جنس له ولا فصل له وليس هو بكلي ولا بجزئي متخصص
بخصوصية زائدة على ذاته فاذن لا يقع الوجود تحت شيء من المقولات
بالذات الا من جهة الماهية فيما له ماهية ومن هنا تحقق ان الباري جل
ذكره وان كان مبدء كل شيء واليه يستند كل شيء ليس من مقولة
المضاف تع ان يكون له مجانس او مماثل او مشابه علوا كبيرا وقد سبق
فيما مضى ما يكفي في المرام ولا يحتاج الى الاعادة فتفطن وسابعها انه
يلزم على مذهبهم ان يكون معنى الذاتي مشككا متفاوتا بالاقدمية والتالي
بط عندنا وعندهم جميعا فكذا الملزوم لان بعض افراد الجوهر علة لبعض
آخر كما في علية جواهر المفارقة بعضها لبعض وعلية الجواهر المفارقة
للاجسام وعلية المادة والصورة للجسم المركب منهما والعلة في ذاتها
اقدم من المع قال المص في كتابه الكبير ان المتمايزين في الوجود او العقل

تمايزهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك جوهري منهما
او بشيء من سنخ المهية بعد اشتراك طبيعة ما جوهرية منهما فالمشترك جنس لهما
والمعينات فصول ومحصلات لطبايع نوعية والتركيب اتحادي او
بامور عارضة بعد اتفاقهما في تمام حقيقة المشترك والمتحصل افراد
صنفية او شخصية والتركيب تركيب اقتراني وهناك قسم رابع ذهب
اليه فلاسفة الاشراق بتقسيمه الحصر وهو ان الافتراق ربما لا يكون
بتمام المهية ولا بعض منها ولا للواحق زائدة عليها بل يكون في
نفس المهية بما هي هي وبعض فيها بان يكون المهية مختلفة المراتب با
الكمال والنقص بما عرض بالقياس الى مراتب نفسها وراء ما لها
من العرض بالقياس الى افراده المتضمنة له ولغيرها من الفصول واللواحق
وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتجت اتباع المشائين
على بطلانه بان الاكمل ان لم يكن مشتملا على شيء ليس في الانقص فلا
افتراق بينهما وان اشتمل على شيء كذا فهو اما معتبر في سنخ الطبيعة فلا
اشتراك بينهما واما زائد عليها فلا يكون فصلا مقوما او عرضيا زائدا
وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن اشتغاله بالعارض ردي جدا بل
مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام في ان التفارق قد يكون بنفس

او وقع

او وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه وايضا الاختلاف بين
السوادين مثلا اذا كان بفصل فالفصل الذي يميز احدهما عن الاخر ليس
بمقوم لحقيقة السواد والا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم ومقسم للسواد
المشترك منهما الذي هو جنس لهما على هذا التقدير ولا شك ان الفصل عرضي
لمهية الجنس ومفهومه خارج عنها وحاله بالقياس الى مهية الجنس كحال سائر
العرضيات فاذا كان الاشتداد والتمامية في السواد من جهة الفصل الذي
معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه واجاب
المشاؤون عن ذلك بان الذي يقع التفاوت على الافراد هو العرضي المحمول
كالاسود على معروضات مبدأ الاشتقاق كالسواد مثلا لاجل اشتمال بعضها
على فرد من افراد المبدأ له تمامية في هويته الغير المشترك وبعض آخر على فرد
آخر بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين افراد المبدأ بالقياس الى
المفهوم المشترك منهما طبيعة السواد على الطور الطوء الصرف في افراد الشديد
والضعيف مطلقا وانما التشكيك في مفهوم الاسود على معروضي الفردين المختلفين
شدة وضعفا في حد هويتها الفردتين وفصول السواد وان كان هيهنا
بحسب ملاحظة العقل غير مهية السواد هو الجنس لكنهما مما يصدق عليهما معنى
السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد ثم

قال بأنه فاصلة حينئذ لتفصيل ضابط الاختلاف التشكيكي على انحاء لا يجوز ان
يختلف قول الطبيعة المرسلة على افرادها بالاولوية او الاقدمية او الاتمية
الجامعة للاشدية والاعظمية والاكثرية والخلاف بين شيعة الاقدمين و
اصحاب المعلم الاول من المشائين في اربع مقامات الاول ان الذات
والذاتي بالقياس الى افراده يمتنع ان يكون متفاوتا بشيء من انحاء التشكيك
سواء كان بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتأخر او بالكمال والنقص لا
يمكن فيها ذلك ومن المتأخرين من ادعى البداهة واتفاق الجمع في نفي
التشكيك بالاولين في الذاتيات وهو مشتبه جدا وقد نقل ان الانوار
الجوهرية النورية عند حكماء الفرس والاقدمين بعضها علة للبعض بحسب حقيقتها
الجوهرية البسيطة عندهم والثاني ان التشكيك بالاشدية والاضعفية ايوجب
الاختلاف النوعي بين افراد ما فيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها
الذاتية ام لا بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض وان لم يجز بين الجميع و
الثالث ان التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم ضربان
مختلفان من التشكيك ام ضرب واحد منه وان لم يسم باسم واحد من
اسامي التفضيل وادوات المبالغة والرابع ان الاختلاف بالشدة
والضعف والكمال والنقصان ينحصر في الكم والكيف ام يتحقق في غيرهما
مثل

مثل الجوهر فالمشاؤون ذهبوا الى اول الشقين المذكورين في كل من هذه
المقامات الاربعة والرواقيون الى الآخر منها في الجميع انتهى ما اردت
نقله والغرض من نقل هذه العبارات بيان منافاة بين كلامي المص في
هذا الكتاب وفي كتابه الكبير اذ هنا افاد نفي التشكيك بين المشائين والاشراقيين
اتفاقيا وفي كتابه الكبير اسند نفي التشكيك عن المشاء والتشكيك بين الذات
والذاتي لاهل الاشراق على انه بين كلمات المص في هذا الكتاب ايضا تنافي
حيث قال ولا عندنا وعندهم ثم قال بعد ذلك نفي التشكيك عند محققي الحكماء
وهذه العبارة مبني على وقوع الخلاف تأمل لكن على بصيرة ولا تكن من
الغافلين وعبارة الاسفار ايضا مبني عدم مضايقة المص ايضا وقوع
التشكيك بين الذات والذاتي نعم يمكن التوجيه بوجه يرتفع التنافي وما منهما
انه قد تقرر عندهم ان مطلب ما الشارحة غير مطلب ما الحقيقة وليست المغايرة
في مفهوم الجواب عنهما لانه الحد عند المحققين الا عند اضطرار فهذه المغايرة
بين المطلبين ليست الا من جهة اعتبار الوجود في الثاني دون الاول
ولزم من ذلك ان لا يكون الوجود مجرد امر انتزاعي عقلي بل يكون امرا
حقيقيا وهو المط قد ذكر اقسام الحمل ما الحقيقة وما الشارحة فليذكر
وحاصل كلام المص ان في ما الحقيقة اعتبار شيء ليس في حمل الاسمي فلو لم

يكن الوجود امرا حقيقيا بطل ذلك الزيادة فثبت المدعى ولقائل ان يقول
لو كان الوجود امرا اعتباريا ايضا ثبت المدعى لان مناط الفرقة يحصل
بهذا القدر ويمكن دفعه بان الامر الاعتباري تابع للمنتزع منه واذا
كان المنتزع منه هو الماهية فلم يحصل الفرق بين المحلين فليتامل قوله عند
الاضطرار قد نقل منه في حاشية وهي هذه اي فيما اذا كان كنه الشيء مجهولا بحيث
لا يبلغ الذهن الى ادراكه انتهى المشعر الثاني في كيفية الجعل والافاضة و
اثبات الباري وان الجاعل المفيض واحد ولا شريك له وفيه مشاعر المشعر
الاول ان نسبة المجعول الى الجاعل نسبة النقص الى التمام والضعف الى
القوة المراد بالجعل هنا المجعول اذ الجعل لا كيفية له كما قال ع لا كيف لصنعه
كما انه لا كيف له واثبات الباري اي دليل وجوده وافادة العلم بانه
واجب الحق لا اول له كما لا آخر له وان الجاعل الفياض واحد اي من
حيث الذات لا تعدد فيه ولا شريك له الفقرة الاولى دليل على الفقرة
الثانية فتدبر قوله نسبة المبدع اه قال بعض الفضلاء فيه اشارة الى توحيد
الفعل بمعنى ان الفعل واحد وهو الوجود المنبسط والبواقي آثاره ولوازمه
انتهى وهو حق كما لا يخفى واعلم ان المراد بتنزل الوجود ليس ان الوجود
تنزل عن رتبة الوجوب الى رتبة الامكان بل المراد افاضته من قبل الجاعل

وكان

وكان الفيض رشح من رشحات جوده والممكنات بقدر استعدادها وقابليتها
يستفيض نور الوجود ونعم شعرا افاد الشاعر بالفارسية * هر مرتبه از وجود
حكمي دارد * گر حفظ مراتب نكنى زنديقى * وقال آخر * كثرت چو يكى در نگرى
عين وحدت است * ما را اما نده است شك گر تو را شك است * در هر عدد
ز روى حقيقت چو بنگرى * گر صورتش بهيچ و گر ماده يكيست * ومن
هنا قيل ان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز فافهم وبالجملة مراد هؤلاء
المتكلمين ليس ان واجب الوجود تنزل عن مرتبة فصار ممكنا والممكن
ترقى فصار واجبا تعالى الله عمن كان اعتقاده ذلك ووجود الواجب و
الممكنات نظير الشمس واضوائه والمهيات نظير الاجسام الكدرة المظلمة
واذا الطور الشمس ظهر منه الضوء فظهرت الاجسام بظهوره ولم تنزل الشمس
عن مقامه بل ما نزل هو رشح من رشحاته فتعين الضوء بالاجسام بمراتبها
وقابليتها من القرب والبعد لما علمت ان الواقع في العين والموجود
في الحقيقة ليس الا الوجودات دون المهيات وثبت ان الوجود حقيقة
بسيطة لا جنس لها ولا فصل مقسم لها ولا تشخص لها بل تشخصها بنفس
ذاتها البسيطة وان التفاوت بالذات بين آحادها وهوياتها
ليس الا بالاشدية والاضعفية والاختلاف بالامور العارضة انما

يتحقق في الجسمانيات ولا شك ان الجاعل اكمل واتم تحصلا من مجعوله
وكانه رشح وفيض من جاعله وان التاثير في الحقيقة ليس الا بطور
الجاعل في اطواره ومنازل فعاله وقد اوردنا في ما سبق في بحث
التشخص ما يكفي في المرام فلا يحتاج الى الاعادة فتذكر المشعر الثاني
في مبدأ الموجودات وصفاته وآثاره وكلماته وهو المشار اليه بالايمان
بالله وكلماته وآياته وملائكته وكتبه ورسله وفيه مناهج الاول في وجوده
ووحدته اثبات الواجب وتوحيده يذكران في المنهج الاول و
صفاته تذكر في المنهج الثاني والآثار والكلمات في المنهج الثالث قوله
وهو المشار اليه بالايمان بالله اي العلم بالمبدأ والصفات والآثار
هو الايمان بالله واعلم ان ههنا دقيقة وهي انه قال المشار اليه
بالله دون ذكر الصفات مع انه اولا قال وصفاته ايماء الى ان
الصفات عين الذات ولا اختلاف بينهما الا بحسب المفهوم فتدبر قوله
وكلماته الخ يمكن ان يراد بالكلمات عالم العقول والمجردات ويحتمل
ان يكون المراد تمام الموجودات كما سيأتي بعد ان العالم كلها كلمات
الله من وجه وكتاب الله من وجه آخر قوله ورسله من عطف الخاص
على العام لمزيد الاهتمام وفيه مشاعر الاول في اثبات الواجب جل ذكره

وفي

وفي ان سلسلة الموجودات المجعولة يجب ان ينتهي الى واجب الوجود
قوله في وجوده اي التصديق بانه موجود بوجوده الخاص بحيث لا مزج له
بالمية اصلا بل الوجود منحصر به وان لم يكن المقصود ما ذكرنا فوجود ا
لمطلق اعني كونه منشأ لحكم الموجود فطري على كل عقول ولا ينكره احد
قوله ووحدته واعلم ان للتوحيد مراتب اربعة الاول توحيد الايماني
وهو الاعتقاد بتفرد واجب الوجود وتوحيد استحقاق معبوديته و
الاقرار باللسان وهو التوحيد الظاهري ولا يتميز بهذا التوحيد الا حقن
الدماء والتعيش بين الناس الثاني توحيد العلمي وهو مستفاد من
باطن العلم المسمى بعلم اليقين وهو الاعتقاد بان الموجود الحقيقي واحد وليس
مؤثر في الوجود الا الله وجملة الصفات والافعال مستهلكة في جنب
ذاته وصفاته وافعاله والثالث توحيد الحالي وهو ان يضمحل تمام الا
شعة اضمحلال نور الكواكب عند اشراق نور الشمس شعر فلما استبان
الصبح ادرج ضوءه باستتاره اضواء نور الكواكب ومن هذا
التوحيد اشار الجنيد التوحيد معنى يضمحل فيه الرسوم ويندرج فيه
العلوم وقول العطار ايضا التوحيد نسيان التوحيد في مشاهدة جلال
الواحد حتى يكون قيامك بالواحد لا بالتوحيد والرابع توحيد الالهي

وهو توحيد الله نفسه في ازل الآزال بقوله كل شيء هالك الا وجهه وهذا
بريء عن وصمة النقصان وتوحيد الملائكة والآدمي والجن لا يخلو
عن النقصان لنقصان وجوده ومن هنا قال الشيخ ابو اسمعيل عبد الله
الانصاري شعر ما وحد الواحد من واحد. اذ كل من وحده جاحد.
توحيد من ينطق عن نعته. عارية ابطلها الواحد. توحيده اياه توحيده.
ونعت من ينعته لاحد. برهان مشرقي لما كان هذا البرهان اوثق واشرف
وانور واشد من باقي براهين الحكماء وكذلك من دلائل الطبيعيين حيث
استدلوا على اثبات الواجب بالحركة والمتكلمين حيث استدلوا على
اثبات الواجب بالحدوث والامكان بشرط الحدوث وكلهم يتوسلون
الى معرفته وصفاته بواسطة امر آخر غير نفس الوجود بخلاف الصديقين
من الالهيين افاد بقوله برهان مشرقي وقد اشير في الكتاب الالهي
على كلا الطريقين باية واحدة بقوله تبارك وتعالى سنريهم آياتنا في
الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه
على كل شيء شهيد والاول اشارة الى طريقة اهل الكلام والثاني
اشارة الى طريقة الصديقين فقط وهو انا نقول الموجود اما حقيقة
الوجود او غير حقيقة الوجود ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف

الوجود

الوجود من حد او نهاية او نقص او عموم او خصوص وهو المسمى بواجب
الوجود فنقول لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياء
موجودة واللازم بديهي البطلان فكذا الملزوم وقد سبق ان حقيقة الوجود
له معنيان ما بازاء المفهوم العام المصدري اعني المطرود عنه العدم مط
وهذا المعنى ليس مرادا في المقام اذ هو شامل للواجب جل ذكره والممكن
وما يكون وجوده بذاته لذاته وهو الذي قصده المص هنا قوله وهو المسمى
بواجب الوجود وسيأتي ان واجب الوجود تام وفوق التمام وكلما كان كذلك
فهو اصل الحقائق ومبدأ المبادي ومنتهى سلسلة المبادي به وهذا البرهان
مسمى بالاسد الاخصر وهو احكم واتقن من جميع البراهين في اثبات
الواجب الوجود بالذات سيما على طريقة المص اعلى الله مقامه ورفع
درجاته اما بيان الملازمة فلان ما عدا حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات
او وجود خاص مشوب بعدم او نقص كاين في الحقيقة لتصور مفهوم الحقيقة
لانه بعد تصور هذا المفهوم لا يشك احد في اللزوم وقد ذكر فيما سبق
ان الموجودات رشح وفيض من رشحات جوده وفيض من اصل وجوده
مفتقرات الذوات في نفس هوياتها وما هو كذلك فهو يحتاج الى اصل
وحقيقة والماهيات ما لم تنصبغ بنور الوجود ولم تتحد بمرتبة من مراتب الوجود

لم يكن حمل الوجود عليه صحيحا لا بالحمل المتعارف ولا بالحمل الاشتقاقي وهي
تحتاج الى حيثية التعليلية والتقييدية بخلاف الوجود حيث لا يحتاج الى
حيثية التقييدية وقد ذكرنا في ما سبق ما يكفي في المرام فكل ماهية غير الوجود
بالوجود موجودة لا بنفسها كيف ولو اخذت بنفسها مطلقة او مجردة لم يكن
نفسها نفسها فضلا ان يكون موجودة لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت
في نفسه فهي بالوجود موجودة وذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود ففيه
تركيب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصية اخرى سوى الوجود فهي عدم
او عدمي وكل مركب متاخر عن البسيط مفتقر اليه والعدم لا دخل في موجودية
الشيء وتحصله وان كان دخل في حده ومعناه وثبوت اي مفهوم كان لشيء
وحمله عليه سوى ما كان ماهية او صفة اخرى ثبوتية او سلبية فهي فرع على وجوده
والكلام عائد الى ذلك الوجود لبعض فيتسلسل او يدور او ينتهي الى وجود بحت
لا يشوبه غير الوجود الماهية تطلق على معنيين احدهما المقول في جواب ما هو
ما به الشيء هو هو وهو يعم الوجود وغيره واراد هنا المعنى الاول قوله مطلقة
او مجردة اي مع قطع النظر عن الوجود او بشرط عدم الوجود قوله لم يكن
نفسها نفسها اي لم يحمل الماهية على نفسها بالحمل الشايع الصناعي ولا
ينافي ما ذكره المص هنا في ما ذكروه في مبحث الماهية ان الماهية من حيث هي

ليست

ليست الا هي قوله فضلا ان يكون موجودة معناه ان الشيء اذا لم يحمل على
نفسه مع ان حمله على نفسه بالذات فبطريق الاولى لا يحمل غيره عليه او يحمل هو على
غيره لان ما بالذات متقدم على ما بالغير فتامل قوله لان ثبوت شيء لشيء فرع
على ثبوت المثبت له تعليل بحسب الظاهر على العلاوة ويحتمل ان يكون تعليلا
لكليهما قوله فهي بالوجود موجودة مبني على ان حمل الوجود على الماهية بناء على القاعدة
الفرعية تقتضي ان يكون الماهية قبل الوجود موجودة مع ان الماهية لم تكن
موجودة الا بواسطة اتحادها مع الوجود فان قلت قد قال المص سابقا
ان وجود الماهية خارج عن تلك القاعدة اذ هو ثبوت الشيء لا ثبوت شيء
لشيء وكلامه هنا لا يابى ان يكون داخلا في القاعدة وما هذا الا التناقض
قلت لعل كلامه هنا مبني على ما زعموا القوم من اندراجه تحت تلك القاعدة
فان البناء عليه هنا غير ضار او نقول بناء كلامه هنا على مفهوم القضية وحمل
مفهوم الوجود والموجود على الماهية ولا ريب انه من ثبوت شيء لشيء وما
قال سابقا بناء على مصداقهما كما مر فلا تخالف ولا تناقض بين كلاميه
فتبصر هذا ما افاده بعض الاذكياء قوله وذلك الوجود الخ تقرير الكلام على
المدعى بعد تسليم المقدمات المذكورة واخره قوله كل مركب متاخر عن البسيط
مفتقر اليه معناه ان البسيط مبدء الموجودات ومنشاء منه التركيب فتقدم

البسيط على المركب تقدم طبيعي لكن تركيب الوجود والماهية ليس من ا
لتراكيب المتعارفة كما سبق فتدبر وباقي المتن واضح **المشعر الثاني** في ان واجب
الوجود غير متناهي الشدة والقوة وان ما سواه متناه محدود لما علمت ان
الواجب محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود واعلم ان القوة
قد يطلق ويراد بها امكان حصول شيء بعد ولا يكون هو الشيء حاصلا بالفعل
وقد يطلق ويراد به المؤثر والتأثير والمراد هنا المعنى الثاني وقد علمت ان
واجب الوجود (بالفعل واجب الوجود) من جميع الجهات ويستعمل لفضيلة الشدة والمراد بعدم التناهي
بحسب الواقع هو ليس بحجة عند الحكماء في الامور المتعاقبة في الوجود ولما كان
الواجب لا مبدء لذاته لا مبدء لصفاته وافعاله ولا منتهى له وسيأتي ان شاء الله في
موضعه فهذه الحقيقة لا يعتريها حد ولا نهاية اذ لو كان له حدا ونهاية لكان
له تحدد وتخصص بغير طبيعة الوجود فيحتاج الى سبب يحدده ويخصصه فلم يكن
محض حقيقة الوجود فاذن ثبت ان واجب الوجود لا نهاية له ولا نقص يعتريه
ولا قوة امكانية فيه ولا ماهية له ولا يشوبه عموم ولا خصوص ولا فصل له ولا
تشخص له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية له كما لا نهاية له بل
هو صورة ذاته ومصور كل شيء لانه كمال ذاته وكمال كل شيء لان ذاته
بالفعل من جميع الوجوه فلا معرف له ولا كاشف له الا هو ولا برهان عليه

يشهد

يشهد ذاته على وحدانيته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو الآية ونشرح لك
هذا يحتمل ان يكون الحد والنهاية بمعنى واحد او يكون الحد ما يقع في جواب
ما هو والنهاية بخلافه وبالجملة ما كان له حد او نهاية فهو ناقص كما علم قوله
اذ لو كان الخ فيحتاج الى سبب يحدده او يخصصه بناء على بطلان ترجيح
بدون المرجح قوله فاذن تصريح للمدعى بعد تسليم المقدمات قوله ولا
قوة امكانية اي استعدادية ولا ماهية له اي المعقول في جواب ما هو ولا
صورة له اي بغير ذاته والا فهو صورة الصور وكذلك قوله ولا غاية
له اي غير ذاته ولا برهان عليه فيشهد ذاته على ذاته شهد الله انه لا اله
الا هو هو الاول والآخر هو الظاهر والباطن وهو على كل شيء
محيط **المشعر الثالث** في توحيده تعالى لما كان واجب الوجود منتهى
سلسلة الحاجات والمتعلقات وهو غاية كل شيء وتمام كل حقيقة فليس
وجوده متوقفا على شيء ولا متعلقا بشيء كما مر فيكون بسيط الحقيقة
من كل جهة لذاته واجب الوجود من كل جهات كما انه واجب الوجود
بالذات وليست فيه جهة امكانية ولا امتناعية والا لزم التركيب
المستدعي للامكان وهو ممتنع فيه تعالى واعلم ان المص برهن قوله واجب
الوجود بالذات واجب الوجود من كل جهة بدليلين احدهما انه لو كان

بالقياس الى صفاته الكمالية جهة امكانية تجب ذاته بذاته للزم التركيب
في ذاته والتركيب ينافي الوجوب وثانيهما انه لو لم يكن ذاته كافية
فيما له من الصفات لكان شي من صفاته تعـ حاصلا له من غيره فيكون
حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة وغيبته وعدمه علة لعدمها
وذلك لان تعيين الشي للشي يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول
وعدمها لعدمه وشيئيتها لشيئيته واذا كان كذلك لم يكن ذاته تعـ اذا
اعتبرت من حيث هي بلا شرط تجب لها الوجود لانها انما تجب مع وجود
تلك الصفة او تجب مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود الصفة لم
يكن وجودها من غيره بل حصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار
حضور الغير ولو جعلت القضية وصفية لم يكن الوجوب تعـ ازليا وان كان
مع عدمها لم يكن عدمها مع عدم العلة وغيبته ولو جعلت الضرورة
مقيده لم يكن ذاتيه ازلية تعـ عن ذلك واذا لم تجب وجوده بلا شرط
لم يكن الواجب لذاته واجبا هف ثم قال بعد فاصلة وربما يتوهم ان
هذا الحكم منقوض بالنسب والاضافات اللاحقة للمبدأ تعـ بجريان الحجة
المذكورة فيها فيلزم ان يكون تلك الاضافات واجبة الحصول له
تعـ بحسب مرتبة ذاته بلا حيثية الغير فيها وان يمتنع تجددها وتبدلها عليه

مع

مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور متغايرة
متجددة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا كما اثره الشيخ الرئيس
في الالهيات الشفا حيث قال ولا نبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة
ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من
حيث ذاته ولا يرتضي من استشرق قلبه بانوار الحكمة المتعالية ومن
قبله كثير من الاتباع والمقلدين كصاحب الحواشي التجريدية حيث قال
قالوا بان الواجب الوجود بالذات قد يعرض له الامكان بالقياس
الى الغير وللغير ايضا امكان بالقياس اليه وان امتنع عليه الامكان بال
الذات والامكان بالغير ولم يتفطنوا بان الواجب بالذات كما انه
واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه وهي
ايضا واجبة الحصول له تعـ لان وجوداتها روابط فيضه وجوده نعم لو
تصور ههنا واجب الوجود آخر او ممكنات اخر مستندة الى واجب وجود
آخر لكان لما ذكره وجه صحة تعـ عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان
وجوب وجود الاشياء كما نشأ منه تعـ فكما ان لها وجوب بالغير الذي
هو مبدعها وموجبها فكذا لها وجوب بالقياس الى ذلك الغير ضرورة
تحقق الشي بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ويرجع الى ان الغير

٩١

بدّ الّا ان يكون الشيء واجب الحصول سواء كان من جهة الاقتضاء و
الفيضان او من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث
كون الشيء رشحي الوجود ظلّي التجوهر استنادي الحقيقة تعلّقي الذات وهذا
لا ينفكّ عن كون الشيء واجب للغير الذي هو ينبوع فيضه وسحاب
وجهه وبحر مداده فالممكن مع ذاته بالامكان والجواز ومع جاعله التام
بالوجوب والضرورة سواء اخذ هذا اللصوق والالتحاق والالتجاء من قبل
ذاته الفاقرة الرشحية التعليقية او من قبل اقتضاء مبدعه الفياض
الوهّاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق ان اضافات ذات
الواجب تع الى الممكنات ونسبته الخلاقية القيومية اليه تع واضوائه
الساطعة على الذوات القابلة للوجود ليست متأخرة عن تلك المهيات
الممكنة وليست اضافته كساير الاضافات التي تكون بين الاشياء
تكون متأخرة عن المنسوب والمنسوب اليه بل انما يكون مصداق
صفاته الاضافية ذاته بذاته يعني ان نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع
النسبة والمنسوب اليه فكما ان علمه بعينه الاجمالي الكمالي العلم جميع الاشياء و
نسبتها اليه تع وبقدرته التامة الكاملة بعين جميع المقدورات فكذلك
ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبتها واضافتها

اليه

اليه تعالى فليس في عالم المهيّة وصقع الربوبية شيء من المعاني العدمية كا
لعدم والامكان والظل والهزل والحدوث والتجدد والتصرم و الفقر
انتهى كلام الاسفار وبالجملة فالواجب تع ليس فيه حالة منتظرة ولا امكان
شيء من الاشياء لا بحسب الذات ولا بحسب الصفات ولا بحسب الفعل
لا امكان الذاتي ولا بالغير ولا بالقياس الى الغير تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا واذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا في الوجود واجبين فيكون ما فرض
ثانيا منفصل الذات عن الواجب لاستحالة ان يكون بين الواجبين علاقة
ذاتية والا لزم معلولية احدهما او كليهما وهو خلاف الفرض فلكل منهما
مرتبة من كمال الوجود ليس للآخر ولا مترشحا منه فائضا من عنده فيكون
كل منهما عادما لكمال وجودي وفاقدا لمرتبة وجودية فلم يكن ذاته واجب
محض حيثية الفعلية ووجوب الوجود بل مؤلفا من جهتين ومصداقا لوجود
شيء وفقد شيء آخر كليهما من طبيعة الوجود بما هو وجود وقوله فيكون ما فرض
ثانيا منفصل الذات عن الواجب معناه ان ما كان تاما في حقيقة كان
في نفس ذاته اذا فرضنا اثنين يلزم ان يكون فاقدا عن نفس ذاته و
النقصان ينافي الفعلية والتمامية وهذا ظاهر بالوجدان الصحيح والوحدة
لازمة للواجب ولا يجوز فيه فقد شيء ونقصان كمال بل كل كمال

ناش من فيض وجوده ومناط الوجوب نحو من الوجود والامكان نحو آخر منه
او اشعاعه فلم يكن واجب الوجود من كل جهة وقد ثبت ان ما هو واجب الوجود
بالذات يجب ان يكون واجب الوجود من جميع الجهات هذا خلف فواجب
الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعلية وكمال التحصل جامعا لجميع
النشآت الوجودية والاطوار الكونية والشئون الكمالية فلا مكافئ له في
له في الوجود ولا مماثل ولا ند ولا ضد ولا شبه بل ذاته من كمال الفضيلة يجب
ان يكون منشأ جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات فيكون تاما وفوق
التمام بيانه واضح لا يحتاج الى الشرح **المشعر الرابع** في انه المبدء والغاية
في جميع الاشياء والاصول الماضية دلت وقامت على ان ذات واجب
الوجود واحد بالذات لا تعدد له وانه تام فوق التمام فالان نقول انه فياض
على كل ما سواه بلا شركة في الافاضة لان ما سواه ممكنة الوجود ناقصة الذوات
متعلقة الوجودات بغيرها وكل ما يتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر اليه متمم به و
ذلك الغير مبدؤه وغايته واعلم ان الغاية يطلق في عرفهم على معنيين
احدهما ما يكون سببا لفاعلية الفاعل والثاني ما لاجله الشيء وهي قد يكون
نفس الفاعل كالفاعل الاول تعالى وقد يكون شيئا آخر في نفسه غير خارج
عنها كالفرح بالغلبة وقد يكون في شيء غير الفاعل سواء كانت في الغايات

كمالات

كمالات الحركات التي تصدر عن روية او طبيعة او في شيء ثالث لكن
يفعل شيئا لرضاء فلان يكون رضاء فلان غاية خارجة عن الفاعل والفاعل
وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى واعلم ان كل حركة ارادية
في الحيوان فلها مباد مترتبة فالمبدء القريب هو القوة المحركة اي المباشرة
لها وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة
بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر و
التخيل واذا ارتسمت في الخيال او في العقل صورة ما موافقة حركت القوة
الشوقية الى الاجماع بدون ارادة سابقة بل نفس التصور والامر في
صدور الوجودات عن الفاعل الاول على هذا المنوال كما سيأتي انشاء الله
واذا ثبت ان الحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة فربما كانت
الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي ينتهي اليه الحركة
كالانسان اذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام
فحرك نحوه وانتهت حركته اليه وربما كانت غيرها كما اشتاق الانسان
الى مكان ليلقى فيه صديقا وفي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة
نفس الغاية المشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المشوق حاصلا
بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك قصد شيئين

ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة هي غاية حقيقية
اولية للمبدء المقرب للحركة التي تكون في عضلة الحيوان لا غاية له
غيرها بخلاف المبادي التي قبله اذ ربما لها غاية غير ما ينتهي كما علمت فان
اتفق ان يطابق المبدء الاقرب والمبدآن اللذان قبله اعني القوة
الشوقية مع ما قبلها من التخيل والفكرة كانت نهاية الحركة غاية المبادي
كلها فليست عبثا لانها غاية ارادته واذا طابقت ما اشتهت اليه الحركة
المشتاق التخيلي ولم يطابقه الشوق الفكري فهو العبث ثم كل غاية ليست
نهاية الحركة وليس مبدؤها شوق فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده
هو مبدء الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض
او التخيل مع خلق او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية
كاللعب باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا
او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدء من تلك المبادي يحسن
انها غاية له اذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت
هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور
والشرائط المبينة فقول القائل ان العبث من دون غاية هي خير او
مظنون انه خير غير صحيح فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى
ما ليس

سبب

مبدء له بل بالقياس الى ما هو مبدء له واعلم ايضا ان العلة الغائية
اما واقعة تحت الكون او هي اعلى من الكون فان كانت واقعة تحت
الكون فهي اما ان تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في
الطين واللبن مثلا للبناء واما ان تكون موجودة في نفس الفاعل
كالاستكمال في الجمع الغاية بالحقيقة هو السبب الاول لساير العلل و
ذلك لانه ما لم تكن الغاية متصورة في نفس الفاعل لم يصر ان يكون
الفاعل فاعلا ولكنها معلول للوجود الخارجي لساير العلل اذا كانت
واقعة تحت الكون ففي القسم الاول منها نقول اذا قيس الى الفاعل
من حيث ان الصورة صار محركا له وعلة لكونه فاعلا كان غاية وغرضا و
اذا قيس الى الحركة كان نهاية لا غاية لان الغاية يؤمها الشيء فلا يصح ان
يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل به والحركة تبطل مع انتهائها واذا
قيس الى الفاعل من حيث استكماله به وكان قبل فيه بالقوة فهو خير لانه
مزيل القوة مكمل والعدم شر فالحصول والوجود بالفعل يكون خيرا و
اذا قيس الى القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل فهو صورة فله
نسبة الى امور اربعة ولكل حيثية له اسم خاص وفي القسم الثالث فاذ هو
صورة او عرض في الفاعل اذا نسب اليه من حيث استكماله به كان خيرا

ومن جهة انه مبدء حركة كان غاية فقد تحقق ان كل غاية فهو باعتبار غاية
وباعتبار آخر خير اما حقيقي او مظنون كبعض الحركات التي مبدؤها التخيل
الصرف دون القصد الفكري او الطبيعة وهذه اقسام الغايات التي تحت
الكون واما الغاية التي ليست تحت الكون فبالقياس الى الفاعل تسمى
جودا وفيضا والخير بما اخذ فيه الاستكمال مظنونا او تخيلا او تحقيقا واما
الجود فهو افادة ما ينبغي لا بعوض فالواهب لما يليق للموهوب له ليس
بجواد ولكن يهب سكينا لمن يقتل مظلوما وكذا من اعطى فائدة ليستعيض
منها بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا او ثناء او صيتا او ذخرا بل الجواد
من افاد الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه عوض
بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد بل
هو معامل مستعيض واذا تذكرت هذه المقدمات فاعلم ان الواجب
الوجود غاية وغرض بكلا المعنيين اما بالمعنى الاول فلما صرح المعلم اعلى
الله درجاته في المبدء والمعاد وكلام ملخصه ان الواجب تعالى لما علم ذاته
الذي هو اجل الاشياء باجل علم يكون مبتهجا بذاته اشد الابتهاج
ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء فالواجب تعالى يريد
الاشياء لا لاجل ذواتها بل لاجل انها صادرة عنه تعالى فالغاية

بهذا

بهذا المعنى في الايجاد نفس ذاته وكلما كان فاعلية على هذا السبيل يكون فاعلا
وغاية معا لذلك الشيء ولو كانت القوة فينا شاعرة بذاتها وكانت مصدرا
لفعل عنها لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها لا لاجل كونها صادرا عن
ذاتها فكانت فاعلا وغاية معا وما وجد كثيرا في كلامهم من ان العالي
لا يريد السافل فلا يلتفت اليه في فعله والا يلزم ان يكون مستكملا بالمعلول
لا ينافي ما ذكرناه اذ المراد من الارادة والالتفات المنفيين عن
العالي بالقياس الى السافل هي ما يكون بالذات لا بالعرض فلو احب
الواجب مفعوله واراده لاجل كونه اثرا من اثار ذاته ورشحا من رشحات
فيضه لا يلزم ان يكون وجوده له بهجة وخيرا بل بهجته انما هي بما هو
محبوب بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وكل جمال رشح
وفيض من كماله وجماله فلا يلزم من احبابه تعالى وارادته له تعالى استكماله بالغير
فان المحبوب والمراد نفس ذاته كما انك اذا احببت انسانا فتحب اثاره
لكان المحبوب لك في الحقيقة ذلك الانسان على امر على الديار ديار سلمى ::
اقبل ذا الجدار وذا الجدار :: وما حب الديار شغفن قلبي :: ولكن حب
من سكن الديارا :: قال الشيخ في تعليقاته ولو انسانا عرف الكمال
الاول الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم ينظم الامور التي بعده على مثاله

كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود
بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل و
هو الغاية والغرض انتهى وبالجملة يستفاد من هذه الكلمات ان
الفاعل اذا كان تاما وفوق التمام يكون الغرض والغاية هو الفاعل
نفسه والى المعنى الثاني اشار ايضا بقوله ان الواجب تعالى غاية بمعنى
ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها متشبهة به تعالى في تحصيل ذلك الكمال
بحسب ما يتصور حقها فلكل منها عشق وشوق اليه اراديا كان او طبيعيا
والحكماء الالهيون حكموا ببرهان العشق والشعور في جميع الموجودات
على تفاوت طبقاتهم فلكل وجهة هو موليها يحن اليها ويقتبس نار الشوق
نور الوصول لديها واليه اشير بقوله سبحانه وان من شيء الا يسبح بحمده
وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بان القوى الارضية
كالنفوس وغيرها لا يحرك المادة لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيرها وان
كانت هذه من التوابع اللازمة بل الغاية في تحريكها كونها على افضل ما
يمكن لها ليحصل به التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك
اجرامها بلا تفاوت فقد ثبت ان غاية جميع الحركات من القوى
العالية والسافلة في تحريكها لما دونها واستكمالها بما فوقها والتشبه بها به

الى ان ينتهي سلسلة التشبهات والاستكمالات الى الغاية الاخيرة
والخير الاقصى الذي يسكن عنده السلاك وتطمئن به القلوب وهو ا
لواجب جل مجده فلكل غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا يعلم حقيقة كلامهم
لولا العشق لانطمس السافل فذلك في جميع الكائنات نابعة بالجبلة
كما قال الشاعر شعر وذلك من عميم اللطف شكرا وهذا من رحيق الشوق
سكرا وقد كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف
فالممكنات كلها على تفاوتها وترتبها في الكمال والنقص مفتقرة الذوات
مستعينة به في حدود انفسها ممكنة واجبة بالاول الواجب تعالى بل
هالكة بانفسها حقة بالحق الواحد الاحد كل شيء هالك الا وجهه ونسبته
الى ما سواه كنسبة ضوء الشمس لو كان قائما بذاته لما ثبت توحيد الذات
بالدلائل المذكورة فقد اراد توحيد الفاعل قوله في الممكنات الخ اشارة
الى ان الممكنات ماخوذة في حدودها الافتقار والنقص وكلها زوج
تركيبي مركب من الصورة والمادة اي الماهية والوجود وقد ثبت ان
المجعول بالذات هو الوجود والوجود المعلول وجود ظلي ربطي لا يستقل
في ذاتها بل تحصلها بالارتباط الى الغير واذا كان الامر كذلك وجب
ان ينتهي الى وجود مستقل مستغن في التحصل عن الغير وهو الواجب جل مجده

٦٧

وعليه قد ثبت ان الممكنات مع كثرتها كلها محتاجة الى الحق الاول
تبارك وتعالى واليه اشار بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وانت
اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارته بنوره ثم حصل نور
آخر من ذلك النور حكمت ان النور الثاني من الشمس مستندة اليها
وهكذا الثالث والرابع الى ان ينتهي الى اضعف الانوار الحسية فعلى
هذا المنوال وجودات الممكنات المتفاوتة في القرب والبعد الى الحق
فالكل من عند الله فنعم تمثيل في المقام الشمس مع اشراقاته وتطوراته
وظهوراته في الاشياء المظلمة الكدرة مختلفة متفاوتة ولا شيء في
التمثيل منه الموجودات الممكنة اقوى من الشمس و ارتباطاته الى
الاشياء الكدرة الظلمانية ولكن ذا البصيرة في دينك فكفاك هذا
الشاهد

المشهد الخامس

في ان واجب الوجود تمام كل شيء قد علمت
ان الوجود حقيقة واحدة بسيطة لا يتفاوت افرادها بامور ذاتية من جنس
وفصل ونحوها بل بكمال ونقص وغنى وفقر وليس النقص والفقر مما يقتضيه
نفس حقيقة الوجود والا لم يوجد واجب الوجود والتالي باطل كما ثبت فا
المقدم مثله فظهر ان حقيقة في ذاتها تمام كاملة غير متناهي القوة والشدة
وانما النقص والقصور والامكان ونحوها من الثانوية والمعلولية

ضرورة

ضرورة ان المعلول لا يساوي علته والفايض لا يكافي المفيض فظهر ان
الواجب الوجود تمام الاشياء ووجود الموجودات ونور الانوار وبيانه
ان الواجب تعالى تمام كل شيء وليس فيه نقصان بحسب الذات والصفات
والافعال والممكنات ليس لها وجود في الحقيقة بل رشح وفيض من مظاهر
وجوده وليس هوية الواجب والممكنات هوية غيرية بل هوية صمدية و
كلها واضح بعد الاصول السابقة شعر خدايا بلندی و پستی توئی
ندانم چه هر چه هستی توئی

المشهد السادس

في ان واجب الوجود جامع
كل الامور اعلم ان الواجب بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الامور لا
يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها واحاط بها الا ما هو من باب الاعدام
والنقايص وذلك انك اذا فرضت بسيطاً وهو ج مثلاً وقلت ج ليس ب
فحيثية انه ج ان كانت بعينه حيثية انه ليس ب حتى يكون ذاته بذاته
مصداقاً لهذا السلب فيكون الايجاب والسلب شيئاً واحداً ولزم ان
يكون كل من عقل الانسان عقل ليس بفرس لكن اللوازم باطل فالملزوم
مثله اراد بهذا الكلام ان يبين ان كل الوجودات راجعة اليه تعالى
بمعنى انه تعالى جامع لجميع مراتب الوجودات وجميع الوجودات شيئاً منه
قوله بسيط الحقيقة كل الاشياء واعلم ان البسيط يطلق على معان وقد

٩٧

سبق منه اوائل الكتاب فليراجع اليه والبسيط في المقام الذي ليس
له اجزاء خارجية ولا ذهنية واقعية ولا تحليلية فهو واجد لكل الامور والحقيقة
يطلق ويراد بها مقابل الاعتبارية وقد يطلق على ما كان بذاته ولذاته
ولا يحتاج الى شيء اصلا والمعنى الثاني هو المراد هنا والكل قد يطلق ويفهم
على ما يكون ذا اجزاء اعم من ان يكون الاجزاء متشابهة او غيرها وقد يطلق
على ما هو محيط وعلة بالنسبة الى ما تحته من المعلولات والمعنى الثاني هو
المراد هنا والاشياء قد يطلق ويراد بها الاعم من المهيات وقد يطلق
على الوجودات والمراد الاول قال الله تبارك وتعالى هل اتى على الانسان
حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا وهذا المعنى ليس مرادا هنا بل معنى
الثاني فاذا تذكرت هذه المقدمات وادركت حق الادراك واذعنت
حق الاذعان وكنت منصفا لم يكن لك ريب في صدق هذا الكلام
ولا تسمع الى قول من لا تدرب في العلم ويقول بظاهر هذه الالفاظ و
يحكم انه قائله كان مشركا وملحدا نعم ان كان قصد القائل هو الظاهر فهو
حق لكن القائلين بهذا الكلام حكماء المتألهين الذين بالغوا في التحقيق و
حق التجريد شانهم ارفع من ان يصدر هذا الامر الواضح البديهي الفساد
كيف واول من قال هذا الكلام هو ارسطو في كتابه وجلالة شانه غنية

ان

ان بعض اهل التواريخ ذكروا في تاريخهم انه من جملة الانبياء قوله فهو
بوحدته كل الامور معناه ان حيثية وجوده حيثية وحدته وقد عرفت ان
وجوده اتم الوجودات فوحدته ايضا اتم الوحدات وهذه الوحدة تسمى
بالوحدة الحقة لا يغادر الصغيرة ولا كبيرة الا احصاها وثبت بهذا علم
الواجب تعالى على جميع الاشياء قبل الاشياء وبعدها كما سيأتي ان شاء الله تعالى
قوله من باب الذنب الاعدام والنقائص معناه ان جهات النقص منفية
عنه تعالى كما سبق تحقيقه فيما سبق ومن هنا نقول ان الصفات السلبية
ايضا راجعة الى الموجود لان شريك الحق بانه ليس بجسم ولا جسماني انه ليس
بممكن والامكان قد اخذ في معناه السلب وسلب السلب راجع الى
الوجود فجميع الصفات السلبية في الواجب راجعة الى القيومية وباقي المقر
واضح بعد هذه البيانات لان البسيط من جميع الجهات لم يكن له حيثيات
مختلفات نعم يمكن ان ينتزع مفاهيم متخالفة كما سيأتي ان شاء الله في باب الصفات
ومن هنا تبين ان كل الممكنات لا محالة زوج تركيبي وحيثية ذاته غير حيثية
وجوده كما لا يخفى ولزيادة الايضاح قال ان موضوع الحجة مغاير لموضوع
انه ليس ب ولو حجب الذهن لان الكمال وسلب الكمال متناقضان
ونقيضان التغاير لمحلهما ولو حجب الذهن من تعين وجوديه يكون هذا و

٩٨ نقيض حدّيته يكون ليس ب كما قال فعلم ان كل موجود سلب عنه امر
وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها كذا وجهة
بها ليس كذا فينعكس النقيض كل بسيط الحقيقة هو كل الاشياء العكس النقيض
جعل نقيض الجزء الثاني جزءاً اولاً ونقيض الاول ثانياً مع بقاء الكيفية الصدق
فكان عكسه كل بسيط الحقيقة ليس موجود سلب عنه امر وجودي فثبت ان
بسيط الحقيقة كل الوجودات من حيث الوجود واشار الى عوض المطلب بقوله
فاحفظ المشعر الرابع في انه يعقل ذاته ويعقل الاشياء كلها من ذاته
اما انه يعقل فلانه بسيط الذات مجردة عن شوب النقص والامكان والعدم وكل
ما هو كذلك فذاته لذاته بلا حجاب والعلم ليس الا حضور الوجود بلا غشاوة
وكل ادراك مخصوص بضرب من التجريد عن المادة وغواشيها لان المادة
منبع العدم والغيبة اذ كل جزء من الجسم فانه يغيب من جزء من الاجزاء
وتغيب عنه الكل ويغيب الكل عن الكل فكل صورة هو اشد براءة عن
المادة فهي اصح حضوراً لذاتها ادناها المحسوسة وعلا وانها ثم المتخيلة على
مراتبها ثم المعقولة واعلا المعقولات اقوى الموجودات فهو الواجب لذاته
فذاته عاقل لذاته ومعقول لذاته باجل عقل فتبين ان كلاً من التعقل و
العلم لابد من الحضور والتجرد ولكن لفظ العلم اعم من التعقل لتناوله
التخيل

[illegible]

التخيل والتوهم دون التعقل كما سيأتي عن قريب وفسره العلم بانه حضور
المجرد عند المجرد لذاته وهذا رسم متفق عليه بين جمهور الحكماء والمحققين ولا
انكار لاحد منهم في هذا وانما الخلاف في اتحاد العالم والمعلوم والعاقل
والمعقول وسيأتي ان شاء الله تعالى ما هو الحق منهما ما ذكره المصنف اعلى الله مقامه
في الالهيات الاسفار ان العلم كالوجود يطلق تارة على الامر الحقيقي وتارة
على الانتزاعي اعني (المصدري) العالمية وهو الذي يشتق منه العالم والمعلوم وسائر
تصاريفها اذ العلم ضرب من الوجود ولو سلكت الحق فالعلم والوجود شيء
واحد لكن الوجود اذا ضعف بحيث يتلابس مع العدم ويصحبه النقايص
والقصورات كالاجسام الوضيعة وعوارضها المادية احتجب ذلك الوجود
عن المدارك والمشاعر يطلق الوجود عليه ولا يطلق العلم ومنها ان
الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان احدهما حضوري وهو الذي وجوده
في نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية كعلم النفس
بذاته وبقواه وباستعمال القوى والآلات وبالصورة الحاصلة عنده
لك كما سيأتي ان شاء الله وسيأتي ايضاً عن قريب ان علم الله بذاته وبا
لاشياء من هذا القبيل وثانيهما حصولي وهو الذي وجوده في نفسه
غير وجوده لمدركه وصورته العلمية ليست بعينها صورته العينية وهو المعلوم

بالعرض فاذا قيل العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك
اريد بالمعلوم الامر الخارج من القوة المدركة كالسماء والارض والبيت
والشجر والحجر واذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة الشيء عند المدرك
اريد به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شيء غيره وفي كل من القسمين المعلوم
بالحقيقة والمكشوف بالذات هو الصورة التي وجودها وجود ادراكي خالص
عن الغواشي المادية غير مخلوط بالاعدام والظلمات فقد علم ان الوجود
على ضربين وجود ادراكي ووجود غير ادراكي وان العالم عالمان عالم الغيب
وعالم الشهادة وتسمية الاولى بالغيب والثانية بالشهادة انما هي بالقياس
الينا والى ضعف بصرنا واعلم ان القوم زعموا ان المانع عن المعقولية
هو كون الشيء مقارنا لامور زائدة موثرة فيه كمقارنته اللون والوضع
والشكل وغيرها فقالوا المعلوم اما مجرد عنها سواء او مخالط به مخالطة مؤثرة
من الاغشية والملابس فان الاول يسمى معقولا كالانسانية المطلقة
المتفقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة بالوضع والاين والمتى
والثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او مسموعا او مشموما او مذوقا او
ملموسا او متخيلا او موهوما فمدار المعقولية على التجرد الصرف بخلاف باقي
المدركات فمدار المحسوس التجرد عن اصل المادة دون عوارضها بشرط

تحقق

تحقق نسبة وضعية لمحل القوة الادراكية لمادتها والمتجرد عن المادة و
عوارضها الا المقدار هو المتخيل والمتجرد عن الجميع الا النسبة غير وضعية
هو الموهوم وفيه نظر ان كان نظرهم بظاهر هذه الالفاظ فان المانع
من كون زيد معقولا ليس مقارنته للشكل والوضع واللون والاعضاء
كالراس واليد والرجل فان جميع ما ذكره كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج
يمكن وجوده معه في العقل بل هذه الانواع الطبيعية المركبة من هذه الاجزاء
والاعضاء والمختلفة وصفاتها اللازمة اذا فرض سلبها عنها لم يكن هي هي
هي هي ويمكن ان يكون مراده من هذه العبارات بان هذه لوازم التشخص
وما به التشخص كما ذكر في محله ان هذه المذكورات وان كان كليات
لكن يصير منشأ للتشخص فافهم والحق ان مدار العلم والجهل والظهور والخفاء
والحضور والغيبة على تأكد الوجود وضعفه فالوجود كلما كان اقوى انكشافا
واشد ظهورا واكثر حيطة وجمعا للاشياء الوجودية وكلما كان اضعف وانقص
كان اكثر خفاء وظلمة واقل حصولا ومنها ان النفس كما تدرك ذاتها بنفس
صورة ذاتها لا بصورة اخرى كذلك تدرك كثيرا من قويها المتحركة والمدركة
لا بصورة اخرى ذهنية وبيان ذلك بوجوه الاول ان النفس تتصرف
في بدنها الخاص الشخصي وتستعمل قويها الشخصية الموجودة في الاعيان

فانها تستعين مثلا بقوتها المفكرة وتستخدمها فی تفصیل الجزئیات و
ترکیبها وترتیب الحدود والوسطی وهی لا محالة صور جزئیة موجودة فی مشهد
النفس حاضرة عندها متمثلة بین یدیها الثالث ان ادرک هذه الامور لو
کان بصورة ذهنیة ماخوذة عنها لا درکنا علی الوجه الکلی واللازم باطل و
الملزوم مثله الثالث انا نتالم بمرض او تفرق اتصال وقع فی بدننا
والالم والشعور بالمنافی ولیس هذا الالم بان یحصل لتفرق الاتصال
او للخلط الموذی او الکیفیة الموذیة صورة اخری فی ذلک العضو
جزئیة او فی النفس کلیة او فی غیرهما بل المدرک فی هذا الالم نفس تفرق
الاتصال او کیفیة قائمة بالعضو نعم ربما یحصل من ادراک هذا المنافی
بصورة اخری غیر هذا الالم الحسی فاذن ثبت ان من الاشیاء ما یکفی
فی ادراکها مجرد حضورها اما للنفس او لامر له تعلق حضوری بها
الرابع ان النفس فی مبدء فطرتها خالیة عن العلوم التصوریة والتصدیقیة
ولا شک ان استعمال الالات فعل اختیاری فیتوقف لا محالة علی
العلم بتلک الالات فلو کان کل علم بارتسام صورة من المعلوم
لزم توقفه علی استعمال الالة المتوقف علی العلم بتلک الالة فاما یدور
او یتسلسل فبالضرورة اول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها

والاتها

والاتها التی هی الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من
العلوم الحضوریة ثم بعد هذین العلمین ینبعث من ذات النفس لذاتها استعمال
الالات والتصدیق بفائدته کما فی سایر الافعال الاختیاریة عنا
فی خارج البدن فان هذا ضرب من الارادة لیس بالقصد والرویة
وان کان غیر منفک عن العلم به لکن الارادة ههنا عین العلم وفی
غیرها مسبوقة بالعلم والتصدیق بفائدتها بل النفس لما کانت فی اول
الفطرة عاشقة بذاتها وبفعلها عشقا ناشیا عن الذات اضطرت الی
استعمال الالات الذی لا قدرة لها الا علیه ومما یؤید هذا المطلب ان
صورة ما قد یحصل فی الة ادراکیة والنفس لا تشعر بها کما اذا استغرقت فی
فکر او غضب او شهوة او فیما توجیه حاسة اخری فلا بد من التفات
النفس الی تلک الصورة فالادراک لیس الا التفات النفس ومشاهدتها
للمدرک والمشاهدة لیست بصورة کلیة بل بصورة جزئیة فلا بد ان یکون
للنفس علم اشراقی حضوری لیس بصورة زائدة فقد ثبت بهذه الوجوه
ان الادراک مطلقا یحتاج الی صورة حاصلة واما الاحتیاج الی صورة
ذهنیة زائدة علی ذلک المدرک وجودا ادراکیا فوزیا کالاجسام المادیة
وعوارضها او لا یکون المدرک بوجوده حاضرا عند القوة الادراکیة

بدون تصور النفس الذی هو مستعمل الالات

وعدم الحضور اما لعدم وجود المدرك اصلا او لعدم وجود ادراكي له او
لعدم وجوده الادراكي عند قوة الادراكية فاذن لابد في تحقق العالمية والمعلومية
لمعلومية بين شيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود فكل شيئين بينهما
علاقة اتحادية او ارتباط وجود احدهما للآخر يكون احدهما عالما بالآخر الا
لمانع من كون احدهما ناقص الوجود او مشوبا بالاعدام والغواشي الهيولانية
فتبصر واعلم ان المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من
المعقولية اما المانع من العاقلية فليس الا كون الشيء موجودا لغيره سواء
كان ذلك مادة او موضوعا واما المانع من المعقولية فهي المادة
وعلائقها لكن المادة وعلائقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا مطلقا
بل من كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل فان المعقولية قد يكون بحضور عين الشيء عند العاقل
وقد يكون بحضور صورته عنده بان يكون صورته حالة فيه وح يجب
ان يكون تلك الصورة مجردة عن المادة وعلائقها واما اذا كان
عين الشيء حاصلا عند العاقل لحصول المعلول للعلة فلا يجب تجرده
عن المادة وعلائقها هكذا افاد المحقق الجلال في حواشيه على التجريد وفيه
تأمل اذ شرط الادراك مطلقا التجرد فما كان جسما كثيفا او جسمانيا لا
يكون مدركا بالذات اصلا كما سيأتي في تقرير مذهب شيخ الاشراق
ومنها

ومنها انه يجب ان يعلم ان المعقول بما هو معقول وهو المعقول بالحقيقة
وبالذات وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته شيء واحد بلا اختلاف
جهة وكذا المحسوس بما هو محسوس وهو المحسوس بالذات اعني الصورة الجسمية
المتخيلة عند الجوهر الحاس وجوده في نفسه ووجوده للحاس ومحسوسيته شيء
واحد فما وجوده لغيره لم يكن معقولا ولا محسوسا لذاته كالصور الطبيعية
والجمادية وغيرها كالبصر والسمع وساير الحواس ولهذا لم يحسوا بذواتها
فالبصر لا يدرك البصر ولا السمع يدرك السمع وهكذا جميع القوى والمدرك
بل النفس تدرك السمع وتبصر بها والابصار جميعا لانها موجودة لا لذواتها
واعلم ان هذه المسألة معركة للآراء فجمهور الحكماء قائلون بان الادراك
حضور المجرد عند المجرد لذاته لكن كالعرض والموضوع حيث كانا وجودين
الا ان احدهما في نفسه والثاني في غيره واما المص فيقول ان المعقول
والعاقل والعقل وكذا المحسوس والحاس شيء واحد وسيأتي البرهان ولمس
على هذا المطلب ان شاء الله بان النفس لم تحصل لها صورة كانت جاهلة ولا يطلق
عليه العالم والعاقل فاذا انفعل من المبادي العالية وحصل لها
صورة كانت عالمة فمناط العالمية في الحقيقة هذه الصورة والمعقول بالذات
ايضا هذه الصورة فهذه الصورة عاقل ومعقول وكذا الحاس

والمحسوس وبالجملة جميع المدركات من هذا القبيل وسنوضح هذا المطلب في بابه
نعم وههنا شكوك يجب ازالتها الاول ان كون الشيء عالماً معناه ان
ينكشف له المعلومات حال خارجي مغاير لنفس حقيقته من حيث هي
فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحدها من غير انضمام صفة زائدة
والا لكان نفس ذاته من حيث هي مصداقاً لمفهوم العالم فلا
بد ان كون الشيء عالماً بنفسه مثلاً من امر آخر غير نفس ذاته يكون بحسبه
مصداقاً للعالمية والمعلومية فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته
وجوابه انك قد علمت ان صدق مفهومات المتغايرة على شيء لا
يستدعي تغاير جهات الصدق اصلاً ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات
الموصوفة الا اذا استلزم ذلك الصدق اختلاف حيثيات كالضدين
والمتقابلين الثاني اعترض صاحب المباحث المشرقية على الحكماء ان علم
كل مجرد بذاته غير زائد على ذاته بقوله انه لو كان كذلك لكان كلما من عقل
مجرداً عقل كونه عاقلاً لذاته وليس كذلك اذ اثبات كون المجرد عاقلاً
لذاته انما يحتاج الى تجشم برهان مستأنف اذ بيان اثبات عاقليتها
غير بيان اثبات وجودها الا ترى ان من اثبت وجود الباري جل
ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في اثبات علمه بل يلزمه اقامة حجة

اخرى

اخرى له والجواب بعد ما تقرر ان عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص القائم
بذاته لا بغيره فهذا النحو من الوجود لا يمكن ان يحصل بغيره فضلاً عمن
يحاول البرهان على وجوده والذي يحصل له عند اقامة البرهان صورة
عقلية مطابقة لمعنى كونه موجوداً فههنا قد حصلت ماهية موجودة لشيء آخر هو نفس
ذلك المبرهن او عقله فيكون في هذا النحو من الوجود حاصلاً له لا حاصلاً
لذاته فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القائمة بانفسها عين معقوليتها
بل هو عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم ان من عقل ذاتها عقلها عاقلة
لذاتها فتدبر هكذا افاده المص في كتابه الكبير الثالث ان كثيراً من الفضلاء زعموا انه عند
كون الشيء عالماً بذاته ومعلوماً لذاته يلزم اختلاف الحيثيتين وان
موضوع العالمية غير موضوع المعلومية بالاعتبار وقاس بعض المحشي ذلك
على معالجة الشخص نفسه اذ لا شك انه من حيث كونه معالجاً غيره من حيث كونه
مستعلياً فالمؤثر النفس من حيث انها من ملكة المعالجة والمتأثر هي من حيث
انها من استعداد قبول العلاج اقول قد عرفت ان مفاهيم المتغايرة
يصدق على ذات واحدة بلا اختلاف حيثيات والقياس عجيب اذ المعقول
هنا معنى الاستعداد اذ هو بالذات ينافي الفعل لا بالاعتبار فتفطن
الرابع ان جمهور المتأخرين زعموا ان التضايف مطلقاً من اقسام التقابل

الثالث

لما سمعوا ان القوم ذكروا فی بحث التقابل ان من اقسامه الاربعة
تقابل التضايف ولاجل ذلك حكموا بان اضافة العالمية مغايرة
ای مقابلة للاضافة المعلومية فاذا اورد عليهم الاشكال فی كون الشیء
بنفسه من انه يلزم اجتماع المتقابلين تفصوا بان المتغاير بين موضوع العالمية
والمعلومية هناك امر اعتباری اقول مطلق التضايف ليس من اقسام
التقابل بل ما كان من اقسام التقابل هو ما كان الاثنينية مدخلا فيه لا محالة
كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له واما غير
ذلك فلا يقتضی التعدد فتفطن فاذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع فی
المقصود فنقول قول المص اعلى الله مقامه فی انه تع يعقل ذاته واضح
بعد هذه المقدمات اذ قد عرفت ان العلم والتعقل ليس الا حضور المجرد
عند المجرد لذاته وان مناط العلم هو الوجود وقد عرفت فی المباحث السابقة
ان واجب الوجود صرف الوجود بسيط من جميع الوجوه وبالجملة بعد تسليم
المقدمات لم تكن تلك ريب لاهل العلم فی ان واجب الوجود عالم
باشد انحاء العلم كما ان وجوده اشد انحاء الوجودات ولا اشكال
فی علمه بذاته بل الاشكال فی علمه تع بالاشياء واستلزام كلام المص بقوله
بعد قوله يعقل ذاته يعقل الاشياء كلها من ذاته فافاد ذلك بقوله وذاته

مبدء

مبدء كل فيض وجود فبذاته يعقل جميع الاشياء عقلا لا كثرة فيه اصلا
وهذا الاستلزام متوقف على مقدمة وهی انه قد ثبت فی محله ان العلم
التام بالعلة التامة او بجهة كونها علة يقتضی العلم التام بمعلولها ولا نعنی من
قولنا جهة العلية او حيثية كون الشیء علة نفس المعنی الاضافی من العلية
المتاخر حصوله عن العلة والمع جميعا بل الامر المتقدم على المع الذی
به كانت العلة علة وبه حصل وجود المع ولا شك ان قوام كل معلول بامر متقدم
له يحصل اياه بذاته بلا توقف على غيره والا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا
للمع والكلام فيما يتوقف عليه وجود المع بالاستقلال فلا بد فی كل
علة مستقلة للمع ان يكون المع من لوازمه فكل مع من لوازم ذات
علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها سواء كان حصولها
فی ذهن او خارج حصل ذلك المع بخصوصه لما ظهر انه من لوازم ذاتها
وليس لك من جانب المع فحصول العلة برهان قاطع على وجود المع بخصوصه
وحصول المع برهان قطعی قاطع على وجود علة ما وهو دليل ظنی على وجود
العلة بخصوصها فثبت وتحقق ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمع بعد
ثبت ان العلم بذی السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه فلما ثبت
ان واجب الوجود علة مقتضية لجميع ما سواه على ترتيب ونظام فايض

بذاته للصادر الاول وبتوسطه للثانی وبتوسطهما للثالث وهکذا الی آخر
الموجودات فیلزم کونه عالما بجمیع الاشیاء علی تلک النظام فکان علمه
بجمیع ماسواه لازما لعلمه بذاته کما ان وجود ما عداه تابع لوجود ذاته
فالترتیب فی العلم مثل الترتیب فی الوجود واما کیفیة هذا العلم بل نحو الصور
او نحو الحضور او بغیرها ففی معرکة الآراء بین الحکماء والمتکلمین والمحققین
فلنفصل اولا مذاهبهم ثم نقول ما هو الحق فی المقام الاول مذهب اتباع
المشائین منهم الشیخان ابو نصر وابو علی وتلمیذه بهمنیار واکثر المتأخرین
وهو القول بارتسام صور الموجودات فی ذاته تع وحصولها فیه
حصولا ذهنیا علی الوجه الکلی الثانی القول بکون وجود صور الاشیاء
فی الخارج سواء کانت مجردات او مادیات مرکبات او بسائط
مناطا لعالمیته تع بها وهو مذهب شیخ الاشراق اتباع الرواقیة شهاب
الدین المقتول ومن یحذو حذوه کالمحقق الطوسی وابن کمونه والعلامة
الشیرازی ومحمد الشهرستانی صاحب کتاب الشجرة الالهیة الثالث
القول باتحاده مع الصور المعقولة له وهو المنسوب الی فرفوریوس
مقدم المشائین اعظم تلامذة المعلم الاول الرابع ما ذهب الیه
افلاطون الالهی من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلیة وانها

علوم

علوم الالهیة بها یعلم انه الموجودات کلها الخامس مذهب القائلین
بثبوت المعدومات الممکنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباری تع
عندهم بثبوت هذه الممکنات فی الازل ویقرب من هذا ما ذهب الیه
الصوفیة لانهم قائلون بثبوت الاشیاء قبل وجودها ثبوتا علمیا لا عینیا
کما ذهب الیه المعتزلة السادس مذهب القائلین بان ذاته تع
علم اجمالی بجمیع الممکنات فاذا علم ذاته علم بعلم واحد کل الاشیاء وهو
قول اکثر المتأخرین قالوا للواجب علمان بالاشیاء علم اجمالی متقدم
علیها وعلم تفصیلی مقارن لها السابع القول بان ذاته تع علم تفصیلی
بالمعلول الاول واجمالی بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصیلی با
لمعلول الثانی واجمالی بما سواه وهکذا الی آخر الموجودات فهذه تفصیل
مذاهب الناس علی ما قرره المصنف فی کتابه الکبیر فلنفصل المقام اولا
تقریر مذاهبهم ثم المناقشات التی اوردها القوم علیهم ودفعها ثم ما هو
الحق اما المذهب الاول فتقریره علی ما یستفاد من کلام الشیخ فی اکثر
کتبه هو ان الصور المعقولة قد یستفاد من الصور الموجودة فی الخارج
کما یستفاد من السماء وهیآتها واشکالها الخارجیة بالحس والرصد
صورتها العقلیة وقد لا یکون الصورة المعقولة ماخوذة عن المحسوسة

بل ربما يكون الامر بالعكس كصورة بيت انشأها البناء اولا في ذهنه
بقوة خيالية ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه الى ان يوجد في
الخارج فليست تلك الوجود العلمي مأخوذا من وجودها الخارجي بل
وجودها الخارجي تابع لوجودها العلمي وقد قرر في مباحث الكيفيات
النفسانية من الفلسفة الاولى ان جنس العلم الذي من جملة اقسامها
واجناسها منقسم الى فعلي وانفعالي والفعلي منه ما يكون سببا لوجود
المعلوم في الخارج والانفعالي بعكس ذلك سواء كانت السببية تامة
استقلالية او لا فعلم الصانع البيت للبيت الذي يريد بناءها
من قبيل القسم الاول لكنه ليس موجبا تاما بل يفتقر في ذلك الى
قابل وآلة ووضع خاص وزمان خاص وشرائط اخرى فنقول نسبة
جميع الامور في هذا العالم اليه تعالى نسبة صنع الصانع المختار الى
نفس الصانعة ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي الى مصنفه الحكيم لو كانت
تامة الفاعلية بان يكون مجرد تصوره وتدبره كافيا لحصول صنعه او
تصنيفه في الخارج فصدور الاشياء في الخارج عن الباري جل
اسمه في الخارج بانها عقل اولا فصدرت وتعقله اياها ليست بانها
وجدت اولا فعقلت لان صدورها عنه تعقله تعالى لا تعقله عن صدورها فقياس

عقل

عقل واجب الوجود الاشياء قياس افكارنا التي نستنبطها اولا ثم
نوجدها من جهة ان المعقول منها سبب للموجود في الجملة مع وجوه من
الفرق كثيرة فانا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في افاعيلنا الاختيارية
الى انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخيله والى استخدام قوة محركة
واستعمال آلة طبيعية كالعضلات والرباطات والايدي والارجل
وخارجية غير طبيعية كالفاس والمنحت والقلم والمداد والعصا ومادة
صالحة لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الايجاد والفاعلية كما انه
تام الوجود والتحصل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
فقوله وكلامه الذي هو تابع لارادته الذاتية هو تعقله للاشياء فكينونة
الاشياء في الخارج تابعة لمعقوليتها الذي هو عبارة عن قوله وتلك الصور
العقلية هي كلمات الله التامات التي لا تنفد فالكتاب الالهي المنطوي
على هذا المقصد بابلغ وجه واحسنه حيث رتب الاكوان الخارجية على قول
الله وكلامه العقلي المطابق لها المترتب على ارادته الازلية الذاتية وتحقق
معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه مشرقي ان شاء الله وربما يستدل على
كون علمه تعالى بالاشياء بالصور الحاصلة في ذاته بانه تعالى عالم بذاته وذاته سبب للاشياء
والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء فذاته تعالى يعلم جميع الاشياء

١٠٦

في الازل لكن الاشياء كلها غير موجودة في الازل بوجود اصيل ظلي لكن
ايضا موجودة بوجود علمي غير اصيل لم يتحقق العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين
العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق او الاضافة او صورة موجبة لها
والتعلق بين ذات العلم وصفته وبين المعدوم الصرف ممتنع لايجاب النسبة
تحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق الشيء اجزائه في الازل الا
لزم قدم الحوادث فبقي كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند الباري
قبل وجودها الخارجي فذلك اما بان يكون منفصلا عن الواجب تع فيلزم المثل
الافلاطونية واما بان يكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا
الشقين محالان او بان يكون زائدة على ذاته لكنها متصلة بها مرتسمة فيها
وهو المطلوب واورد عليه بانه منقوض بالقدرة الالهية الازلية المتعلقة با
الحوادث المقتضية لنسبة ما بين القادر والمقدور مع عدم توقفها على وجود
المقدور ضرورة واتفاقا ودفعه بعض الفضلاء بان مثل هذه النسبة
لا تقتضي وجود الطرفين تحققا بل يكفي فيها وجوده التقديري اذ النسبة
في التحقيق تقديرية ثم قال فالوجه ان يقال النسبة وان لم تقتض تحقق
الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم تقتضيه لان العلم يستلزم انكشاف
المعلوم عند العالم والمعدوم الصرف لا تميز له اصلا انتهى اقول في كلامه
نظر

نظر من وجهين الاول كون النسبة تقديرية كلام مجمل والثاني
ما افاده المص بقوله الفرق بين القدرة والعلم بكون احدهما يستدعي
التعلق دون الاخر غير صحيح لما تحقق من كون صفاته الحقيقية كلها بمعنى
واحد وحقيقة واحدة هي ذاته الاحدية وفيه نظر واستدل ايضا على ان
عالميته تع بالاشياء بنحو الارتسام بان الباري تع لو كان يعقل الاشياء
من الاشياء لكانت وجوداتها متقدمة على كونه عاقلا للاشياء فلا يكون
واجب الوجود من كل جهة وقد سبق ان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات ولا يكون في ذاته وقوامه ان يقبل معقولات الاشياء
وكان فيه عدمها باعتبار ذاته فيكون ذاته بذاته عادما للمعقولات من شانه
حصولها فيه ففيه اذن جهة امكانية وكان لغيره مدخل في تتميم ذاته وهذا
محال فيجب ان يكون له من ذاته الامر الاكمل لا من غيره فقد بقي ان يكون
علمه حاصلا له تع قبل وجودها واعترض عليه بوجوه الاول ما اورده عليه ابو
البركات البغدادي من ان قولهم لو كان علمه تعالى مستفادا من الاشياء
لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تع فاعلا للاشياء فان فاعليته
لها انما تتم بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون للفعل مدخل في تتميم ذاته وذلك
بط فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام بط فكذا ما قالوا ودفعه المعلم

بقوله الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوهما قد يطلق ويراد بها نفس المعنى
الاضافي ولا شك انها بهذا الاعتبار متاخرة عن وجود ما اضيفت
هي اليه مستفادة منه وقد يطلق ويراد بها مبادي تلك الاضافات وهي
متقدمة على وجود ما تعلقت هي به وليست تلك المعاني بالاعتبار الاول
صفة كمالية لذات الواجب تع بل بالاعتبار الثاني انتهى ما افاده
المحقق الطوسي ره ولتصدي لتبيين مفاسد القول بارتسام الاشياء في
ذاته تع من انه لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته تع
قول بكون الشي الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة
تع عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المع الاول غير مباين لذاته وبانه
لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيها الى غير ذلك مما
يخالف الظاهر من مذهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تع
وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون
باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما
ارتكبوا تلك المحذورات حذرا من التزام هذه المعاني فاجاب المص عن
الاول بانه من باب الاشتباه بين الانفعال التجددي المصحوب بقوة
القبول

القبول او امكانه والانفعال والاتصاف باللوازم ففي اتصافها
بالبسائط يكفي حيثية واحدة وفي البسيط عنه وفيه شي واحد وعن الثاني
بان الاول ليس متصفا ولا مستكملا بها ولا منفعلا عنها بل هي من التوابع
لانها متاخرة عن الذات وعن كمال الذات وعن الثالث بان هذه
الكثرة انما جاءت بعد الذات وهي على ترتيب علة ومعلول والترتيب
ينشأ من الوحدة ويؤدي الى الوحدة فلا يثلم بها الوحدة كنشو الاعداد
مع لا تناهيها عن الواحد وعن الرابع ان اراد بعدم مباينة المع تع
قيام صورته بذاته فهو عين النزاع فلا يكون حجة على القائلين بان العلم الرباني
هو الصور المرتسمة في ذاته مع مباينة ذاتها المقدسة وان اراد به كون
صورته عين الواجب بناء على ان صدور كل مع عنه تع انما هو بتوسط صورته
السابقة عليه فلو لم يكن صورة المع الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل فانه
اذا كان كل صورة وجدت لانها عقلت فلا يخ اما ان يكون قبل كل
صورة عقلية صورة اخرى فالكلام كما قلناه واما لا يكون كذلك فكان عقلها
عقلت لانها عقلت او وجدت لانها وجدت عنه وهو باطل فالجواب ان
هذه الصور المعقولة لنفس وجودها عنه نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين ولا
ترتب لاحدهما على الاخر فلا يحتاج الى تعقل آخر وبهذا يظهر جواب الخامس ايضا

ومن القادحين في هذا المذهب شيخ الاشراق من الٓهيات كتابه المسمى با
المطارحات قولهم ان ذاته محل لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها انما
يذكروه ليطن الجاهل النافيه معنى فانه يوهم ان الانفعال لا يتي الا بتجدد
كما يفهم من مقولة ان ينفعل وهذا لا يغنيهم فانه وان يلزم الانفعال التجدد
من وجود عرض ولكن لا يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما
سبق ان الفعل لجهة والقبول لجهة اخرى ثم كيف يصدق عاقل بان ذاتا
واحدة يكون محلا للاعراض ولا يتصف بها وقد تقررت فيها وبل كان
اتصاف المهيات بصفات فيها الا لانها كانت محلا لها انتهى كلامه اقول
الملازمة مسلمة ان اراد بالقبول معنى التجدد والانفعال وممنوع ان اراد
مطلق القبول ومن القادحين في هذا المذهب من المتاخرين العلامة
الخفري حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام الكيماليس الملطي من انه قال
ان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في
علم مبدعه الاول والصورة عنده غير متناهية ثم قال ولا يجوز في الرأي
الا احد قولين اما ان نقول انها في علمه واما ان نقول ابدع اشياء لا يعلمها
وهذا من القول المستشنع فان قلنا ابدع ما في علمه فالصورة ازلية
بازليته وليست تكثر الذات بتكثر المعلومات ولا تتغير بتغيرها انتهى وحينئذ

عليه

عليه بوجهين احدهما انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه
بالعلم المقدم او لا وعلى الاول يرد عليه ان العلم المقدم الذي هو عين الذات
كاف في العلم بالموجودات العينية فالدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد
العيني وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها وهو مستشنع
كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيهما يرد عليه ان هذه الصور اما جواهر واما اعراض فان
كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية لا بد لها من صور اخر للعلم بها وهكذا
في ذلك كما الكلام في اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود
بالذات محلا لها وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها ومحلا
محلا لها لكونها غير متاثر عنها قول بكونها جواهر كسائر الممكنات ولا اتحاد بينهما
في ان علم الواجب الوجود لذاته باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونها
بعد الفيضان فكذلك الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم كمالي ذاتي
غير تابع لها تابعة والحق تحقيقه كما مر انتهى قال المص رفع الله درجاته وفي كلامه
موضع انظار اما قوله ان العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف الخ ففيه
ان هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العلمية التي هي من لوازم ذاته
وهو غير كاف في ايجاد الاشياء المباينة الذوات لذات المبدأ تعالى لان
علمه تعالى بالاشياء الخارجية ليس بوجود تلك الاشياء في انفسها ولا لا اضافة

الايجادية منه اليها عين الاضافة العقلية اذ ليس وجودها في ذاتها غير عين
معقوليتها له والا لكانت من اللوازم المنفصلة لا من المباينات المنفصلة وقد
علمت فيما سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته تعالى عين ايجاده لها و
ان العلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين الموجود لم يحتج في صدوره
عن الفاعل بعلم وارادة ومشية الى علم سابق تفصيلي فلا يتاتى قوله وهذا قول
بان الله اوجد الاشياء لا بعلمها على ان الحق عندنا في هذا المنهج ان لا جعل [illegible]
هذه الصور لانها من اللوازم ولا تاثير للملزوم بالقياس الى لوازمه فان كون
الذات ذاتا بعينه كونها ذات هذه اللوازم واما قوله هذه الصور اما جواهر او اعراض
او غير متوجد ولا موجود اذ مبناه على الخلط بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي
والترديد انما يصدق في المنفصلة او مانعة الجمع فنقول هذه الصور جواهر او جواهر
علمية بحسب المهية واعراض خارجية بحسب الوجود فلا يستدعي العلم بها صورة
اخرى والكل باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة بذاته لكن وجوداتها لا يتاثر
عنها ولا ينفعل بها لما سبق تقريره واما قوله استدلالا على ان العلم الباري
بتلك الصور ليس علما لما لا يكون تابعا لفيضان تلك الصور فغير صحيح لما سبق
مرارا ان علمه بتلك الصور عين فيضانها عنه لا انه تابع لفيضانها وان
اراد ان نفس تلك الصور ليست كمالا له تعالى فنقول من الذي انكر هذا و

[illegible] بين الوجود الذهني (ح)

من الذي

من الذي جعل اللوازم المتاخرة الناشية بعد الذوات التي هي الواجبية كمالا
فان هؤلاء الفلاسفة المثبتين لهذه الصور الالهية يصرحون بان كماله
وعلوه تعالى ليس بوجود هذه الصور بل كماله وعلوه بكون ذاته ذاتا يفيض عنه هذه
الاشياء معقولة وان عقله لذاته يستتبع لعقله اياها ثم لا يخفى ان عقله لهذه الصور
هو بعينه عقله للخارجيات المنفصلة وان كان وجودها غير وجود هذه الصور اذ العلم
بالخارجيات عندهم ليس الا بصور اخرى وجودها وجود علم وادراك بخلاف ما ذهب
اليه المتاخرون وبعض اتباع الرواقيين كصاحب كتاب حكمة الاشراق و
المحقق الطوسي حيث جعلوا الامور الخارجية كالاجسام وغيرها صالحة للاضافة
العقلية وكانهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة من ان وجود المعقول بالذات
في نفسه ومعقوليته ووجوده للعاقل شيء واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما
هو محسوس في نفسه ومحسوسيته ووجوده عند الحاس شيء واحد بلا اختلاف
حيثية ثم لا شبهة في ان هذه الماديات ذوات الاوضاع المكانية ليست
وجوداتها الخارجية وجودا عقليا بل ولا حسيا كما هو المحقق عندنا فكيف يصح
ويجوز كون هذه الصور المادية في انفسها قبل تجريدها وانتزاع صورها عقلا
ومعلوما وعقلا ومعقولا واما قوله فعلى تقدير انحصار العلم المتقدم في فيضان
الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ليس بوارد

عليهم اذ لا يحضر علمه تع عندهم في هذه الصور المتاخرة عن الذوات انتهى كلامه
وملخص ما افاده المص اعلى الله مقامه في كتابيه الاسفار والمبدء والمعاد ان
علم واجب الوجود بالاشياء لو كان بالصور وقد ثبت ان هذه الصور لوازم
ذاته تع عندهم لزم ان تكون تابعا للملزوم فان كان الملزوم مهية فاللازم لازم
المهية وان كان ذهنيا فاللازم ايضا ذهني وان كان خارجيا فاللازم
خارجي ولا شك ان واجب الوجود عند كل الحكماء والمحققين من المتكلمين
ليس له مهية ووجود خارج عن وجود ذاته بل مهيته عين انيته ووجوده الخاص
فاذن هذه اللوازم يجب ان يكون بوجوداتها العينية لازمة له جواهرها جواهر
واعراضها اعراض جواب اخر ان قولهم العلم التام بالعلة يوجب العلم التام
بمعلولها وقولهم ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه ليس
المراد من العلم التام بالعلة العلم بمهية العلة الا فيما يكون مجرد المهية
سببا لمهية المع كما في لوازم المهيات ولا العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر
ولا العلم باضافة العلية لانه على هذين الوجهين يكون العلمان حاصلان
معا بل المراد منه العلم بتمام حقيقتها التي هي بها علة تامة بحيث اية حيثية
اخرى واي قيد اخر اخذ يكون خارجا عما هو العلة وهكذا نجري الكلام على
ان ينتهي الى شي هو موجب تام فاذا كان ذلك الشي لذاته بلا اعتبار

آخر

آخر علة موجبة للمع فمتى علم علم كونه علة لذلك المع وبعد هذه المقدمة نقول
لما كان الواجب تع بوجوده الذي هو عين ذاته سببا تاما لوجودات
جميع الممكنات وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذي هو به علة فيجب ان يعلم منه
معلولاته بما هي معلولاته اي يجب كونها موجودة لا بمجرد مهيتها من حيث هي
هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها لانها من تلك الحيثية ليست معلولة
كما علمت من طريقتهم والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة في الخارج
ليس الا بنفس وجوداتها الخارجية لا بحصول مهيتها في ذات العالم فعلمه تع
بجميع الاشياء ليس الا بحضورها بنفسها لا بحصول صورة مطابقة بها في ذاته
فقد ثبت ان علمه تع بجميع الاشياء على الوجه الجزئي جواب آخر انه قد تقرر عند
الحكماء كلهم وثبت ايضا بالبرهان ما يسمى بقاعدة الامكان الاشرف وهو
ان كلما اقدم صدورا من المبدء الاول فهو اشرف ذاتا واقوى وجودا
وعلى مسلك اثبات الصور المرتسمة في ذاته تع يلزم ترك لهم القاعدة المحكمة
اذ لا شبهة في ان الاعراض اخس وادون من الجواهر والقائلون
باثبات هذه الصور جعلوها وسايط في الايجاد مع تصريحهم بانها اعراض
قائمة بذاته فانه مخالفة اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعة
في العالم الربوبي والصقع الالهي اخسية والوجودات التي يصدر بتوسطها

اعلى واشرف وذكر ابحاثا اخر فان كنت طالبا فاطلبه فى محاله ولنعقب
الكلام بكلام الشيخ الرئيس فى ان علم الواجب بالاشياء المتغيرة المتجددة
الجزئية على الوجه الكلى ما معناه ونحيل له وجه ام لا فلنذكر اولا كلمات الشيخ ثم
نتعرض لصحتها وفسادها قال الشيخ فى الشفاء لا يجوز ان يكون واجب الوجود
لذاته عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلا زمانيا متخصصا بل على نحو
اخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها موجودة غير معدومة
وتارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة
عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الاخرى فيكون واجب الوجود
متغيرا بالذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا
يتشخص لم يعقل بما هى فاسدة وان ادركت بما هى مقارنة لمادة وعوارض
مادة ووقت خاص وتشخص وتركب لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن
قد بينا فى كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك
من حيث هى محسوسة ومتخيلة بالة متجزئة وكما ان اثبات كثير من الافاعيل
نقص للواجب الوجود كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود
انما يعقل كل شيء على نحو كلى ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصى ولا يعزب مثقال
ذرة لا فى السموات ولا فى الارض وهذه من العجائب التى يحتاج تصورها

الى

الى لطف قريحة فاما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته عقل انه مبدء كل
موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء
يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه
تتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب
ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من
العودات لانه ليس يمكن ان يعلم وولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من
حيث هى كلية اعنى من حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة
الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها
لكونها تستند الى مباد كل واحد منها نوعه فى شخصه فليستند الى امور شخصية
وقد قلنا ان مثل هذا الاشياء قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا
عليها ثم قال ونعود فنقول كما انك اذا تعلم حركات السموات كلها فانت
تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئى يكون بعينه ولكنه على
نحو كلى لانك تقول فى كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون
لكذا من كذا الى كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر الى مقابلة كذا ويكون
بينه وبين كسوف مثله سابق له او متأخر عنه مدة كذا وكذلك بين الكسوفين
الاخرين حتى لا تقدر عارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك

عممه كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة لكل واحد منها
يكون حاله تلك الحال للسكت يعلم بحجة الحكمة ذلك الكسوف لا يكون الا احدا
بعينه وهذا الا بوضع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل الشيء ويستفاد من
هذه الكلمات ان علم الله تعالى يجمع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلي
وليس معنى ذلك انه يعلم طبايع الاشياء ونوعياتها لا شخصياتها حتى يلزم
ان يغيب عليه بعض الخصوصيات كما فهم بعض الناس من عبارته من عبارات
الشيخ بل مذهبه ان الباري تعالى يعلم الشخصيات كما يعلم الاجناس والانواع
لكنه يعلمها بنعوت وصفات كلية نوعها منحصر في شخص منها بحسب الواقع
وقد قرر هذا المعنى في اكثر كتبه وبينه بيانات واضحة ان العلم الحصولي اذا
كان فعليا كان كليا لان السبب من حيث هو سبب يقتضي سببا كليا وان كان
في الواقع يتعين لشخص معين واما اذا كان انفعاليا فلا يستلزم فتدبر في المقام
وكن على بصيرة ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الهدى قال المحقق الخفري
بعد نقل كلام الشيخ بقوله واقول يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات
الكاينة والفاسدة لا ينكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية
الموجودة قبل ايجاد الاشياء ولا ينكشف عنده تعالى باعتبار وجودها
العيني الذي هي متغيرة باعتباره ونفي هذا الانكشاف كفر صريح انما
نشاء

نشا من غطاء على البصيرة ولهذا حكم الغزالي وغيره بتكفير القائل بذلك لنفي ان
واجب الوجود تعالى مبدء لوجود الموجودات الكاينة والفاسدة سواء كانت
كلية او جزئية فيصدر عنه تعالى منكشفة او لا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب
الوجود تعالى يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت او عقلية بذاتها
عين كونها موجودين ولا يحتاج في ادراكه تعالى الى الآلة والعجب كل العجب
ان هذا القائل صرح بان الواجب تعالى مبدء الكل وجود بان لا يعزب عنه شي
شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده تعالى باعتبار
الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى ما اردت نقله اقول قد علمت
ان مراد الشيخ ليس كذلك بل مراده ان العلم بالاسباب لا يكون الا كليا وهذا
لا يستلزم عدم العلم بالجزئيات فتدبر ثم قال ومما يتعلق بهذا المبحث ان جماعة
من متعصبي الفلاسفة اعتقدوا وقالوا انما يجد تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض
الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما فهمه المتاخرون من كلامهم ومنشاء
ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصوص
ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص ولما لم يدرك ذلك الامر المخصوص كان المدرك
كليا واذا ادرك وقيد الماهية النوعية به صار المدرك جزئيا ولهذا حسبوا ان
يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم علمه بهذا التشخص وناشئ

هذا الحسبان عندهم بان الحكماء ينفون صور الجزئيات المادية وذلك كفر
صريح وقول فضيح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل والتحقيق فانهم ان
مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فانهم يثبتون
علمه تعالى بجميع الامور المتكثرة الموجودة بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء ولا
يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولكن علمه تعالى بها بوجه
كلي لا يمنع فرض الشركة فكل ما ندركه نحن بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك
له تعالى بطريق التعقل وكما ان كثيرا من الصفات في حقه تعالى نقص وان كان
ذلك في غيره تعالى كمالا كذلك الادراك التخيلي مثلا نقص في حقه تعالى فهم لا ينفون
علمه تعالى بشيء من الاشياء بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى
لجميع المحسوسات والمتخيلات ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له
هيئة كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر
تكفيرهم سواء تم دليلهم على ذلك ام لا انتهى ثم اقول في تاويل كلام المعلم الثاني
على الوجه الاتم ان حاصل التحقيق الذي هو مبنى ذلك التاويل ان يكون شخص
واحد بوجه واحد معلوما للعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا عن فرض
الشركة فيه بواسطة انه مدرك بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع عن فرضها
فيه عند الاخر بواسطة انه مدرك بطريق التعقل وههنا ثلث احتمالات احدها

ان يكون

ان يكون المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا وذلك انما يكون بالا
الاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم اذا كان مانعا
عن فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا عنه عند الاخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيها
ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم لاحدهما مانعا عن فرض
الشركة فيه والمعلوم بالذات للاخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل
له في تصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون الشخص المذكور معلوما
بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للاخر وهو قسمان في بادي النظر وان كان
في هذا النظر ظهر بطلان احد القسمين وصار القسم الثاني في حكم الاحتمال الثاني
في البطلان هذا واما افاده المحقق الخفري في حاشيته على شرح التجريد والحق ما ذكرنا
سابقا من ان مراد الشيخ ومن يحذو حذوه ان العلم الفعلي علم بالاسباب و
هو لا يكون الا كليا بحسب نفسها وان كان بحسب الواقع جزئيا حقيقيا ولا يمكن
الجاهلين واما المذهب الثاني فتقريره على ما افاده المعلم الاول للشيخ الاشراقي
في منامه قال في التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة
وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم ينقح لي فوقعت ليلة من الليالي
خلسة في شبه نوم لي فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع تمثل
شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم الاول على هيئة

114

اعجبتني ابهته او دهشتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي و
تبدلت بالانس وحشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك
تجد لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك
او بغيرها فيكون لك اذن قوة اخرى او ذوات تدرك ذاتك والكلام عليه
وظاهر استحالته فاذا ادركت ذاتك بذاتك ابا عتبار اثر في ذاتك فقلت
بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر
صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت
الثاني فقال كل صورة في النفس هي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة
فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها فلذلك لمانع اخر وانت تدرك
ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك
مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث هو مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد
علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي لا غير كلا وهذا انا ونحن وهو لها معان
كلية من حيث مفهوماتها المجردة من دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذن قال
فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك
لا غير ولا باثر غير مطابق ولا باثر مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول
فقلت زدني فقال الست مدرك بذاتك تتصرف فيه ادراكا مستمرا لا تغيب عنه

فقلت

فقلت بلى قال الحصول صورة شخصية في ذاتك وقد عرفت استحالته فقلت
لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا خاصا
جزئيا وما اخذت من الصورة نفسها لا يمنع وقوع الشركة فيها فليس ادراكك لها
ادراكا لبدنك الذي لا يتصور ان يكون مفهومه لغيره ثم اما قرات من كتبنا
ان النفس تتفكر باستخدام المفكرة وهي تفصل وتركب الجزئيات وترتب الحدود
الوسطى والمتخيلة لا سبيل لها الى الكليات لانها جزمية فان لم يكن للنفس اطلاع
على الجزئيات فكيف تركب مقدماتها وكيف تنتزع الكليات من الجزئيات وفي
اي شيء تستعمل المفكرة وكيف تاخذ الخيال وما ذا يفيد تفصيل المتخيلة وكيف تستعد
بالفكر للعلم بالنتيجة ثم المتخيلة جزمية كيف تدرك نفسها والصورة الماخوذة عنها
في النفس كلية وانت تعلم تخيلك وتحكم التشخصين الموجودين وتدريت ان الوهم
يكر بها ملطفا فارشدنا جزاك الله عن زمرة العلم خيرا قال واذا دريت انها
مدرك لا باثر مطابق الا بالصورة فاعلم ان التعقل حضور الشيء للذات المجردة عن
المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته
وغيره اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها اما النفس فهي مجردة غير
غائبة عن ذاتها بقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار
غيبة كالسماء والارض ونحوها فاستحضرت صورتها اما الجزئيات فهي قوى حاضرة

لها حاضرة واما الكليات فهي ذواتها اذ من المدركات كلية لا تنطبع
في الاجرام والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان
قيل للخارج انه مدرك فذلك بقصد ثان وذواتها غير غائبة عن ذواتها ولا بد لها
جملتها ولا قوى لبدنها جملة وكان الخيال غير غائب عنها فكذلك الصور الخيالية
فيدرك النفس بحضورها لا بتمثيلها في ذات النفس فلو كان تجردها اكثر لكان
الادراك بذاتها اكثر واشد ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور
قويها واجزائها لها اشد ثم قال واعلم ان العلم كمال الموجود من حيث هو موجود
ولا يوجب تكثرا فيجب للواجب وجوده لانه كمال للموجود من حيث وجوده ولا
يوجب تكثرا ولا يمنع والممكن العام للواجب الوجود يجب له اذ لا ممكن بالامكان
الخاص شي عليه وحيث فيه جهة امكانية فيتكثر ثم قال فواجب الوجود ذاته
مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة له على اضافة مبدئية
تسلطية لان الكل لازم ذاته فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته
عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراكه لما قررناه في النفس ومرجع
الحاصل في العلم كله الى عدم غيبة الشي عن المجرد عن المادة صورة كانت او
غيرها فالاضافة جائزة في حقه تعالى وكذا السلوب ولا تخل بوحدانيته وتكثر
اسمائه بهذه السلوب والاضافات ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على

بدننا

بدننا لادركناه كما ندرك البدن على ما سبق من غير حاجة الى صورة
فتعين من هذا انه بكل شي محيط وادراك اعداد الوجود هو نفس الحضور
والتسلط من غير صورة ومثال ثم قال كفاك في العلم هذا انتهى والمص
ره قرر مذهب الشيخ في كتابيه الاسفار والمبدء والمعاد بعباراته معا
معاد وقال في المبدء والمعاد بعد تقرير مذهب الشيخ هذه المسألة المهمة العظيمة
بهذه الطريقة اللطيفة التي هي قرة اعين الحكماء ثم اورد على نفسه اشكالا وهو انا
اذا علمنا شيئا ان لم يحصل منه فينا اثر فحالنا قبل ذلك العلم وبعده
واحد فما كنا ادركناه وان حصل فينا شي ولا بد من مطابقته لذلك المدرك
فيكون صورة ثم اجاب عنه بان ذلك انما يصح في العلم الارتسامي واما العلم
الحضوري الشهودي فاذا حصل فينا فلا بد من حصول شي للمدرك لم
يكن حاصلا له قبل ذلك وهو الاضافة الاشراقية فقط من غير افتقار
الى المطابقة الواجبة حصولها في العلوم التصورية وتقسيم العلم في اوائل
المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي غير العلم المجردات
ذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكتفي في العلم بها بمجرد الاشراق الحضوري
فانها ليست من المدركات التصورية ولا التصديقية انتهى وتبع الشيخ ا
الجليل العلامة الطوسي وغيره وحكم بصحتها قال العلامة الطوسي شارح

كتاب الاشارات لما رای ورود الاشكالات فی اثبات الصور حاول
طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم فقال العاقل كما لا يفتقر فی ادراك ذاته الى
صورة غير ذاته التی هو بها هو كذلك لا يفتقر في ادراكه لما يصدر عن ذاته
الى صورة غير صورة ذلك الصادر التی بها هو هو واعتبر من نفسك انك
تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهی صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت تعقلها بذاتها لا بصورة
اخرى لامتناع تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع
ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر
عنه لذاته من غير مداخلة غيره وليس من شرط كل ما يعقل ان يكون الذی
محلا للصورة المعقولة فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل محلك
لها من شروط حصولها لك الذی هو مناط تعقلك اياها فان حصلت
لك على جهة اخرى سوى الحلول لتعقلتها من غير حلول فيك فاذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها
بانفسها بلا حلولها فيه فاذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الواجب لذاته
لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته
فكذلك لا تغاير بين وجود المعلول الاول وبين تعقل الواجب له او عقله
لذاته

لذاته علة عقله لمعلوله الاول كما انه لذاته علة ذات المعلول الاول فكما
حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين فاذن وجود المعلول
الاول هو نفس تعقل الواجب لذاته من غير استيناف صورة تحل ذاته
والمعلول الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد عرفت ان كل مجرد يعقل
ذاته وغيره من المجردات فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلولات
لها بحصول صورها فيها وهو يعقل الواجب ايضا ولا موجود الا وهو معلول للواجب
تعالى كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة
فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها
بل باعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه
فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض من غير لزوم
شيء من المحالات المذكورة قال فاذا تحققت هذا الاصل وبسطته ظهر لك
كيفية احاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء فهذا ما ذكره هذه العلامة قال المص واذا تاملت فيه وجدته بعينه
طريقة الشيخ الاشراق بادنى تفاوت وهی التی ارتضاها كل من نظر فيها
اقول اراد بالتفاوت ای رای الشيخ فی علم الله تعالى وتبارك بجواز
الحضور مطلقا مجردا كان او ماديا كما صرح كرارا فی تصانيفه بخلاف العلامة الكلية

حيث صرح بان صور جميع الموجودات حاصلة للعقل الاول والاول
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها وقد ناقش المصنف العلامة
مقامه هذين المذهبين بامور الاول انهما تبطل العناية السابقة على جميع
الممكنات الدالة عليها النظام العجيب والترتيب الفاضل ولا يكفي في
الاعتذار ما ذكره مجيبا عن ذلك بان جودة النظام وحسن الترتيب الانيق
في هذا العالم انما هي ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق ا
الواقعة بين المفارقات فان العقول المفارقة كثيرة وافرة عنده ولها
سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه
الاجسام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها وذلك
لانا نقول هب ان هذا النظام تابع لنظام ذلك فما السبب الباعث
لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته تعالى بحسب صقعه الالهي مشتملا على افضل
النظام واحسن جميعه الى نظام افضل منه ولا احسن واكرم فجاء للدور
والتسلسل ولقد بين المعلم الاول في اثولوجيا بما لا مزيد عليه اقول ويمكن
الدفع بان ذات الحق المتعال لما كان مبدأ لهذا الحضور وقد عرفت
ان ذاته وعلمه في مرتبة واحدة سيما على طريقة العلامة الطوسي
حيث صرح بان حيثية وجوده حيثية تعقله بالنسبة الى العقل تو احد

الثانية

الثانية ان كون العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشراقيا ام لا اذ من
العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه غير مطابق له ويسمى بالجهل والفهم من العلم ما هو
تصور ومنه ما هو تصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام وقوله وتقسيم
العلم في اوايل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير
العلم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكفي مجرد الاضافة فهو ايضا
غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض
افراده اضافة وبعضها صورة اذ كل مورد قسمة ليس انقسامه الا بقيود محاطة
تنضم اليه ويحصل منه مع كل ضميمة قسما واحدا فالمورد مشترك بين الاقسام
ولا يجوز مثل هذا الاشتراك بين الاضافة وغيرها لانها غير مستقلة المعنى وهذا
يظهر بادنى تامل انتهى اقول وفيه نظر من وجوه منها قوله ومنه غير مطابق
له ويسمى بالجهل والمراد جهل المركب والا لا معنى له اصلا ح نقول كما ان
الصورة مطابق وغير مطابق كذلك الاضافة باعتبار المتعلق مطابق وغير
مطابق فتد ومنها قوله لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة فهو مصادرة
اذ الخصم لا يسلمه ومنها قوله ولا يجوز مثل هذا الاشتراك لا مر بين الاضافة و
غيرها الخ اذ الوجود والشيئية والامكان ونظايرها ينقسم الى اقسام مع انها
امور اعتبارية فتبصر والثالث ان العلم كما بين في موضعه اما بالتعقل اتحاد

او التوهم او الاحساس وليس من العلم شيء خارج عن هذه الاقسام ويلزم على
مذهبه اما كون الباري والمجردات العقلية في ادراكها للاجسام والصور الخارجية
وكذا في ادراكها للمثل لا ادراكية المرتسمة في المدارك الجزئية حساسة و
اما ان يوجد قسم من العلم خارجا عن الاقسام المذكورة وهذا غير وارد على
القائلين بان العلم مطلقا بالصور في ادراك الباري او المفارق للخارجيات
والجزئيات فان هذا التقسيم للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات
لا بالعرض فان هذا القيد معتبر في التقسيمات كلها وان لم يذكر فان ادراك
هذه الامور المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صور الادراكية مطلقا على
ما ذهبنا اليه وادراك المفارق اياها بتبعية الصور المعقولة فان لكل
صورة مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات حيوة وتعقل ولتلك
الصورة ايضا صورة عقلية اي وجهها الثابت عند الله وهي المعقولة
بالذات وما دونها معقولة لكن بتبعية لتلك الصورة فاحفظ هذا التحقيق
فانه نافع جدا انتهى اقول يمكن ان يقال ان هذه الاقسام مسلم بالنسبة الى
من كان ادراكه بالقوة والآلة واما من كان منزها عن القوة والآلات
فلا يمكن انقسامه بالنسبة الى الاقسام بل علمه لما كان مجردا عن الآلة تحقق
بان يسمى بالتعقل سواء كان بالحضور ام بغيره فقط الرابع ان الاضافة

متأخرة

متأخرة الوجود عن وجود الطرفين فيلزم الحاجة له في اشرف صفاته الى
مخلوقاته اقول اضافة الاشراقي لا يتوقف كما صرح به المص وفيه نظر
الخامس انا قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان ان شيئا من الاجسام
الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها لا يمكن ان يكون مدركا بالذات وليس
لها حضور جمعي عند شيء الا بامثلتها الحسية او العقلية ولاجل ذلك كان
ادراكها عند الحكماء بالصورة منتزعة منها لا بانفسها وكيف ذهب الشيخ العظيم
والعلامة الطوسي ومن وافقهما الى الانكشاف بغير الصور الادراكية في
ادراك هذه الاكوان المادية اقول هو غير مسلم عند الخصم بالنسبة الى الحضور
بل خلافه مبرهن عليه عنده السادس ان قوله كل من لم يكن الابصار
عنده بانطباع الاشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها
يلزمه الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصرة
منظور فيه اذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم انما هو غيره وهو ما
ذهبنا اليه وقررناه بان النفس بحسب عند تلك المقابلة مخترعة للصورة
المبصرة في غير هذا العالم نسبتها الى النفس بالقيام الانفعالي كنسبة الصور
العقلية القائمة بذاته لا بالحلول تعالى عن ذلك علوا كبيرا السابع
انه ذهب المص ان التخيل ليس بحصول الصور الخيالية في شيء من اجزاء

الدماغ بل بمطالعة النفس لها في عالم المثال والتي هناك من الصور ليس شي
منها عنده ومن معلومات النفس حتى يكون لها القهر والسلطة عليها فبطل
ما قرره من القاعدة من ان ادراك الشي لذاته بكونه نوراً وادراكه لغيره
بكونه قاهراً عليه ومراده من القهر ليس الا العلية بنحو علاقه قهر لما ليس بعلة
ولا قهر على ما ليس بمعلول فانفسخت قاعدته في ادراك النفس للخياليات
والثامن انه يلزم ان لا يعلم الباري جل ذكره شيئاً مما سواه في
مرتبة ذاته لا على وجه الاجمال ولا على التفصيل لان العلم الاجمالي
له تعالى بالاشياء باطل عنده كما ذكره في كتاب المطارحات وزيفه
القول به واللازم باطل وكيف يجوز صاحب بصيرة ان الذي اوجد
الاشياء واقتضاها بذاته لا يكون فيه علم بها مع ان الحكماء قد اثبتوا
للطبائع المحركة للمواد غايات ذاتية في افاعيلها والعلة الغائية
متاخرة عن الفعل وجوداً متقدمة عليه قصداً فيلزم القول بضرب من
الادراك فيها للغايات افاعيلها فما ظنك بمبدع الكل هل جاز ان
يوجد الاشياء جزافاً فان قلت على كل واحدة من هاتين الطريقتين
يلزم ان يكون علمه تعالى بالاشياء علماً فعلياً ولا يكون صدور الاشياء عنه
تعالى باختياره قلت للعلم الفعلي عندهم صورتان الاولى ان يكون العلم

سببا للمعلوم بالعرض متقدما وعليه تقدما ذاتيا كما اذا اراد البناء بناء
بيت فتصور اولا صورته ثم احدث البناء اولا صورة ذلك البيت
في ذهنه ثم اوجد مثلا في الخارج على وفق الصورة الثانية ان يكون العالم
بما هو عالم علة بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم سواء كان امراً ذهنياً
او عينياً فكما ان العالم في الصورة الاولى يعلم الصورة الذهنية بنفس اختراعها
وليست معلومة بصورة اخرى بل نفس حصولها فيه في ذهنه نفس معلوميتها
وكذلك العالم في الصورة الثانية يعلم الخارجي بايجاده وعلمه بالصورة الخارجية
نفس ايجاده بها فالعلم بالصورة هناك حصولا وبالعين هنا حضور الكلام
فعلي والمعلوم معلوم بالعرض ففي الشق الاول يصدر فعله عن ذاته مع
علم مكتسب زائد على ذاته وفي هذا الشق يصدر عنه فعله عن نفس ذاته العالم
بما هو ذات عالمة فالمبدء الاعلى اوجد المعلول الاول وفي حال ايجاده
علمه لا انه تعالى علمه فاوجده حتى يلزم تكرر التعقلات الموجب للتسلسل في الازمان
او في الوجودات ولا انه اوجده فعلمه ليلزم ان يكون علمه انفعاليا استفاده
من معلوم بل اوجده عاقلا له اي بنفس وجوده نفس معقوليته فايجاده
الاعلى عين علمه به وكذلك حكم التوالي من الممكنات فعلمه بالاشياء حضوري
فعلي ولا يلزم ان يكون فاعلا موجباً لان اقتضاء الشي للشي ان كان مع

[illegible]

شعور الشيء المقتضي فهو ارادة وان كان بلا شعور فهو ميل طبيعي ولا
فرق بين الميل الطبيعي والارادي الا ان الاول لا يقارن الشعور
بخلاف الثاني والحاصل ان مقارنة الشعور في العلم للفعل الناشي عن
نفس ذات العالم كاف في كونه اراديا ومجرده يحقق الاختيار ولا
يلزم السبق الذاتي كما لا يلزم السبق الزماني على ما يدعيه المتكلمون هكذا افاد
المصدره في كتابه المبدء والمعاد ولكن على بصيرة في امره حتى لا تكون
من المحرومين عن فيوضات المجد الاول والغافلين عن علمه وارادته
ومشيته وايجاده وخلقه وحكمته واما المذهب الثالث فقد بالغ الشيخ
الرئيس في ابطاله قال في كتاب الاشارات انه مذهب المتقدمين
من الحكماء وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات
كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا
يفهمون ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض
هو ذلك الناقض بما هو اسقط من الاول ثم ذكر دليلا عاما على
نفي الاشياء الاتحاد بين شيئين وقال اعلم ان قول القائل
ان شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل
التركيب مع شيء اخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد

من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود
فقد بطل الذي كان موجودا وقال المصدر لاوت اخر في كثير من مواضع
الشفا ورجع كلها الى هذا واجاب المصدره بما حاصله ان الاتحاد يقول
على وجوه ثلثة الاول ان يتحد موجود بموجود بان يصير الوجودان لشيئين
وجودا واحدا وهذا لا شك في استحالته لما ذكره الشيخ من دلائل نفي
الاتحاد والثاني ان يصير مفهوما من المفهومات او ماهية من الماهيات
عين مفهوم اخر او ماهية اخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو اوهي هي
حملا اوليا وهذا ايضا لا شك في استحالته والثالث صيرورة موجود
بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه اولا
لاستكمال وقع له في وجوده وهذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فان
جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان
يوجد مجتمعة في الانسان الواحد ثم اورد منعا واجاب عنه بقوله لا يقال
هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية انما وجدت في الانسان بحسب
قوة واحدة لانا نقول بل بحسب صورة ذاته المرتسمة المتضمنة بقواه فان
جميع قوى الانسان المدركة والمحركة تفيض على مادة البدن ومواضع
الاعضاء من مبدء واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية وتلك القوى كلها

فروع ذلك الاصل وهو حس الحواس وعاقل الاعقال واما المذهب الرابع
فقائله افلاطون الالهي وكلامه متشابه المعنى في باب المثل ولهذا اوّل
كل من الحكماء الراسخين الاثبات مراده بشيء فذهب الشيخ الرئيس
الى ان مراده الطبايع والكليات بعد حذف العقودات عنها وانكرها
نهاية الانكار وذهب السيد الداماد الى ان كل شيء وقع في عالم
الاجسام والحادثات لها وجه الى الله ووجه الى انفسها فهي من جهة الاول
باقية ثابتة والى الوجه الثاني زائلة فانية ومراد افلاطون الالهي
من المثل هو الوجه الباقية ورده المص في الامور العامة بان مراده
ليس هذا ايضا وذهب الشيخ المتاله شهاب الدين السهروردي الى
ان مراده ان لكل ما وقع في عالم الاجسام والصنايع ربا معقولا واحدا
شخصيا تاما كاملا مربيه الاشخاص والانواع الواقعة في العالم الجسماني
والمص مذهبه هذا لكن نوع فرق بينهما فان كنت طالبا فعليك بمطالعة
كتاب الاسفار وبالجملة لا شك ان المثل متاخر عن ذات الباري
فلا يمكن ان يكون مناط العلم الباري في مرتبة الذات وايضا هذه المثل
لكونها موجودات عينية لا ذهنية تنقل الكلام الى كيفية علمه تع بها قبل
الصدور فيلزم اما الجهل او القول بان الواجب تع لا يعلم كثيرا
من الاشياء

من الاشياء بل استفاد علمه بها منها الخامس مذهب القائلين بثبوت
المعدومات وهذا المذهب اشد سخافة من باقي المذاهب ولا يتفوه
به عاقل السادس مذهب القائلين بان ذاته تع علم اجمالي بجميع الممكنات
وهذا ما ذهب اليه اكثر المتاخرين وقد بينوا ذلك بان الواجب لما كان
عالما بذاته وذاته مبدء لصدور جميع الاشياء فيجب ان يكون عالما
بجميعها علما متحققا في مرتبة ذاته متقدما على صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها
والا لم يكن عالما بالاشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الاشياء
فلا يكون له علم بغيره وهو صفة كمالية في حقه وهو مح وربما قالوا علمه بالاشياء
منطو في علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه وعلمه بما
عداه منطو في ذاته وكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه تع علما فعليا
واعلم ان هذا القائل ان اراد من الانطواء انطواء الوجودات في وجود
الحق الاول فله وجه والا كان كلامه مختل البنيان اذ يلزم عليهم كون صورة
واحدة بسيطة صورة لاشياء كثيرة فقد اختل قاعدتهم ان العلم بالشيء يجب
ان يكون صورة مساوية له متحدة الماهية مع المعلوم والواجب تع لا ماهية
له اصلا فضلا عن ماهيات كثيرة ويرد عليهم ايضا ثبوت الاشياء المفصلة
في مرتبة الذات وقد ذكروا امثالا وقسموه بالاعتبارات تسهيلا للافهام

وقال ان للانسان في علمه ثلثة اقسام احدها ان يكون علومه وصوره
العقلية تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال من معقول الى معقول على التدريج
وثانيها ان يكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والادراكات بقدر
ويمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية التي اكتسبها
وثالثها كونه بحيث تورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب
الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل شيئا فشيئا حتى يمتلئ منه الاسماع والاوراق
فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا انه يحيط بالجواب جملة ولم يفصل في ذهنه
ترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي
كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد فعال للتفاصيل وهو اشرف منهما قالوا
فقياس علم واجب الوجود بالاشياء الصادرة وانطواء الكل على هذا المنهاج
ويرد عليهم ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك
الحالة عالم بالفعل بان له قدرة على شيء دافع لذلك السؤال فاما حقيقة ذلك الشيء
فهو غير عالم ولذلك الجواب حقيقة وحيثية لازم وهو كونه دافعا لذلك السؤال
فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم فهي حالة بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلومات
مفصلة متميزة بعضها عن بعض وبين القوة المحض الذي هي حالة خزان
المعلومات وحصول الامر المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين فكيف يتصور

كون شيء واحد لا سيما اذا كان في غاية الوحدة والبساطة كذات
الباري جل ذكره علما بامور مختلفة الذوات متباينة المهيات بخصوصها فانه
لا يمكن ان يكون تلك الامور معلومة بالذات والا لزم تمايز المعلومات
اللهم الا ان يكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الامر الواحد
البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزم من المعقولات كالعلم بافراد الانسان
من مفهومه الكلي وكالعلم بالفروع من العلم بالاصول لا كالعلم باجزاء الحد
من العلم بالمحدود فان الحد والمحدود متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا
حيث تقرر ان التفاوت بالاجمال والتفصيل ههنا انما يكون بحو الادراك
فقط لا بامر في المدرك ولئن سلمنا ذلك في العلم الاجمالي الذي مثلوه فكيف
يسلم كون الذات المقدسة الواجبة بالنسبة الى معلوماته كالمحدود بالقياس
الى الحد هكذا افاد المصنف اعلى الله مقامه في كتبه المفصلة واما المذهب
السابع وهو كون علمه تعالى بحسب مرتبة ذاته علما تفصيليا ببعض هو العقل الاول
وعلما اجماليا بما سوى المعلول الاول من الممكنات فيكون علمه بكل معلوم
علما تفصيليا سابقا على ايجاده من علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا
يعلم كل لاحق بما يعلم سابقه الى اخر المعلولات ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي
بجميع الممكنات بمرتبة واحدة بل بمراتب متفاوتة متلاحقة كل سابق علما

تفصيلا بلاحقة اجماليا بما عداه من المتأخرات فعلى هذا علمه بكل معلول
مقدم على ايجاده فيكون علمه فعليا ويرد عليه بعد ما يرد على القائلين بالعلم
الاجمالي امور منها انه يلزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي باكثر الاشياء
الى ما سواه ومنها يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم الى معلوم كما
هو شان العلوم النفسانية ومنها انه يلزم فقدان العلم باكثر الاشياء في
كثير من مراتب نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه في اكثر المقامات
ولا تصغ الى قول من يقول بان بعض علمه قديم وبعضه حادث بل يجب ان
يكون حقيقة علمه واحدة ويمكن توجيه المذهب لبعض بوجه يرجع الى مذهب الحق
فتامل حتى يظهر لك الحال هذه مذاهب الناس في علمه تعالى بالاشياء وهنا
مذهبان حسنان احدهما ما ذهب اليه الحكماء المتقدمين من المتألهين
الكاملين الراسخين في العلم الالهي والثاني ما ذهب اليه الصوفية والاول
وهو مختار المصنف ايضا ويحتاج كشفها الى امور الاول ان كل هوية وجودية
هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها وهويتها وهي المسماة في
غير الواجب بالماهية عند الحكماء وبالعين الثابت عند الصوفية وذلك
البعض قد يكون متعددا وقد يكون واحدا ويقال له البسيط الخارجي كا
لسواد مثلا وقد يكون موجوده بوجودات متعددة ويقال له المركب الخارجي
ظاهرة

[illegible]

كماهية الحيوان المأخوذ جنسه من مادية وهو الجسم النامي وفصله من صورته
وهو الحساس ثم لا بد ان يكون لمادته وصورته ضرب من الاتحاد في الوجود
حتى لا يكونا بمنزلة الحجر الموضوع في جنب الانسان والا فلم يكن الماهية
واحدة وجهة الواحدة انما توجد في جانب الصورة لا في جهة المادة لان
الصورة هي اقوى تحصلا من المادة لانها مفيدة المادة كما بين في موضعه
وكونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة كالحساس مثلا مصداقا بنفس
ذاته بحمل جميع المعاني التي بعضها بازاء المادة كمفهوم النامي لا بان يكون
ذلك المعنى جزء للماهية والامكان المفروض فصلا نوعا والمفروض جنسا
لنوعه جنسا لفصله والمفروض فصلا مقسما فصلا مقوما ولا بان يكون
عارضا لازما اذ المبدء الفصلي في مرتبة هويته وذاته مصداق للمعنى الجنسي
وما قيل في المشهور ان الجنس عرض عام للفصل ليس المراد منه عارضا
لوجود كالضاحك او الكاتب بالقوة بالنسبة الى الانسان المتاخر وجوده
عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض ان المعنى الجنسي ليس داخلا
في ماهية الفصل الاشتقاقي اذ لا ماهية له والسر في ذلك ان كلا من الفصول
الاشتقاقية التي هي مطابقة للفصول المحمولة والمنطقية باصطلاح آخر
غير الذي يذكر في المنطق هو نحو وجود خاص من الوجود الخارجي والوجود

لاحد له ولا ماهية واتصاف ذلك النحو من الوجود ای الفصل بالمعنى الجنسی لیس
كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث ان للمعروض
وجودا وللعارض وجودا آخر اذ الوجود الفصل الاشتقاقی هو الصورة النوعية
فی الخارج يتضمن فيه المعنى الجنسی بل انما يكون المغايرة والاتصاف فی
ظرف التحليل وهذا معنى قولهم الجنس عرضی للفصل ای مفهوم الجنس عرضی لمفهوم
الفصل وهما موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقی هكذا افاد
المص فی الاسفار الامر الثانی ان كلما كان الوجود اقوى تحصلا كان مع
بساطته اكثر حيطة واجمع اشتمالا على الكمالات المتفرقة فی الاشياء غيرها
الامر الثالث انه ليس يلزم من تحقق كل معنى جنسی او نوعی فی الموجود وصدقه عليه
ان يكون وجود ذلك المعنى لان وجود الخاص لشیء هو ما يكون ذلك الوجه
متميزا عن غيره من المعانی الخارجة على ماهيته وحده فوجود الانسان مثلا
ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه وكذلك
وجود الحيوان ليس وجود النبات الامر الرابع ان كلما تحقق شیء
من الكمالات الوجودية من موجود من الموجودات فلا بد ان يوجد اصل
ذلك الكمال فی علته على وجه اعلى واكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم
المشائين فی كثير من مواضع كتابه فی الربوبيات المسمى باثولوجيا فان

الكمالات الوجودية المعم كلها مستندة الى علة الموجدة كما سبق من
ان بسيط الحقيقة كل الاشياء بنحو اشرف واعلى واذ اثبت هذه الامور
فاعلم ان الواجب تعم هو المبدء الفياض لجميع الممكنات فيجب ان
يكون ذاته مع بساطته واحديته كل الاشياء فلما كان وجوده وجود
وجود كل شیء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك
الوجود بعينه عقل وعاقل ومعقول فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته
وقد اشار الى هذا المضمون سيد الاولياء وامام الاذكياء فی دعاء الصباح
يا من دل على ذاته بذاته فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت
ان علمه تعم لجميع الاشياء حاصل فی مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء
كانت صورا عقلية قائمة بذاته او منفصلة عنها فهذا العلم هو العلم التفصيلی بوجه
والاجمالی بوجه وذلك لان المعلومات كثرتها تحت المعنى موجودة بوجود
واحد وفی هذا المشهد الالهی والمجلى الازلی ينكشف وينجلی الكل من حيث لا
كثرة فيها فهو الكل فی وحده واشار الى هذا المعنى شيخ الشبستری بالفارسية
در اين مشهد كه انوار تجلاست * سخن دارم ولی ناگفتن اولاست
فعلمه تعم بالاشياء فی مرتبة ذاته بالاشياء ليس لصور زائدة بل هی معان
كثيرة انسحب عليها حكم الوجود من غير ان يصير جهة لكل شیء بل كان

مظهر الكل منها وفرق بين كون الوجود مظهرا ومجلى لهوية من الماهيات وبين
كونه وجودا لها اذ وجود كل ماهية هو ما يختص بها ويميزها عن غيرها كما مرّ
فواجب الوجود لما كان تاما فوق كل شيء بل كل الاشياء منطوي فيه لا
كانطواء الجزء في الكل بل انطواء الاصل بالفرع تامل وكن من الشاكرين
ولا تكن من الكافرين الجاحدين واما مذهب الصوفية فهو قريب الافق
بهذا المذهب وبيانه ان لوجوده تعالى اسماء وصفات هي لوازم ذاته و
ليس المراد من الاسماء والصفات هي الالفاظ والعبارات بل مدلولاتها
وهي المفهومات الكلية كمعاني الماهيات والفرق بين الاسم والصفة
في الواجب ان الاسم هو الذات المأخوذة مع صفة ما او جميع الصفات
والصفة هي المبدء فقط وهذا كالفرق بين المركب والبسيط فنقول لما
من موجود الا وله معان كلية ونعوت ذاتية بحسب درجات الوجود مع
قطع النظر عن ما يعرضه ويلحقه من العوارض الملازمة والمفارقة فان
المحمولات التي تعرض بحسب هذه الامور ليس مصداقها والحكاية عنها هو
نفس هوية الوجود ثم لا يخفى ان المحمولات كثيرة والوجود واحد وهي طبائع كلية
والوجود هوية شخصية وكلما كان الوجود اقوى واشد كان فضائله
الذاتية اكثر اذ له بحسب كل درجة في الكمال آثار مخصوصة هي مبدئها

لذاته فيصدق عليه محمول من تلك الحيثية الذاتية فمن عرف تلك الهوية
الوجودية عرف جميع المحمولات المتعلقة بنفس ذلك العرفان لا بعرفان
مستانف فالذات المأخوذة مع معنى من المعاني لها الاسم في عرفهم ونفس
ذلك المحمول العقلي هي الصفة عندهم وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل صدور
شيء عنها قبلية كقبلية الذات لكن بالعرض وكذا الحكم ما يلزم الاسماء و
الصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها وهي الاعيان
الثابتة التي قالوا انها ما شمت رائحة الوجود ابدا فنقول لما كان علمه
تعالى بذاته نفس ذاته وكانت تلك الاعيان موجودة بوجود ذاته فكانت
هي ايضا معقولة بعقل واحد فجميع كثرتها معقولة بعقل واحد كما انها
مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل والوجود هناك شيء واحد فاذن
قد ثبت علمه تعالى كلها بالاشياء في مرتبة ذاته قبل الاشياء فعلمه تعالى بالاشياء
علم فعلي سبب لوجودها في الخارج لما علمت ان علمه تعالى بذاته هو وجوده
وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج بنوع
التي هي صور طبيعية متبعها المواد الخارجية وهي اخيرة المراتب الكونية
فالحق تعالى بوجود واحد يعقلها اولا قبل ايجادها ويعقلها ثانيا بعينه ايجادها
بتعقل واحد كان يعقلها سابقا ولاحقا وبعين واحدة كان يراها

في الازل واحدة بعد الازل متكثرة فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الاصح لتصحيح هذا
خلاصة ما في الاسفار اقول كلامهم بهذا التقرير تمام الا ان تصحيح بان هذه
الصفات والاسماء موجودة بالعرض مع انها عين الذات وهذا لا يعقل
ثم ان كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة او محسوسة فهي متحدة الوجود
مع وجود ما يدركها برهان فايض علينا من عند الله تعالى وهو ان كل
صورة ادراكية ولنكن عقلية فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها
لعاقلها شيء واحد بلا تغاير بمعنى انه لا يمكن ان نفرض لصورة عقلية نحو
آخر من الوجود لم يكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل والا لم يكن هي
هي واذا تقرر هذا فنقول لا يمكن ان يكون تلك الصورة مباينة
الوجود عن وجود عاقلها حتى يكون لها وجود ولعاقلها وجود آخر عرضت
لها اضافة المعقولية والعاقلية كالاب والابن والمالك والمدينة وسائر
الامور المتضايفة التي عرضت لها الاضافة بعد وجود الذات والا لم يكن
وجودها بعينه معقوليتها وقد فرضناها كذلك فاذن لزم من ذلك ان
الصورة المعقولة في حد نفسها مع قطع النظر عما عداها هي معقولة
فيكون عاقلة اذ المعقولية لا يتصور حصولها بدون العاقلية كما هو شأن
المتضايفين وحيث فرضنا وجودها مجردة عن ما عداها فيكون معقولة
لذاتها

لذاتها ثم المفروض اولا ان ههنا ذاتا يعقل الاشياء المعقولة
لها ويلزم من البرهان ان معقولاتها متحدة مع من يعقلها وليس الا
الذي فرضناه فظهر وتبين ان كل عاقل يجب ان يكون متحد الوجود
مع معقوليته وهو المطلوب وهذا البرهان جار في ساير الادراكات الوهمية
والخيالية والحسية حتى ان الجوهر الحاس منا يتحد مع الصورة المحسوسة
له بالذات دون ما خرج عن التصور كالسماء والارض وغيرها من
الماديات التي ليس وجودها وجودا ادراكيا فتدبر واحسن تدبرك
فانه صعب المنال والله ولي الفضل والافضال وقد نقل عن المص
برد الله مضجعه ههنا حاشية وهي هذه البرهان على ان كل صورة مجردة
بالكلية معقولة بالفعل انها لو لم يكن كذلك فلا يخ اما ان لم يكن شانها
ان يعقل بالقوة او كان من شانها ذلك لا سبيل الى الاول فان
كل ما حصل في الوجود فمن شانه ان يصير معقولا ولو بالقوة ولا الى
الثاني لان الذي من شانه ان يعرض له امر لم يكن حاصلا له بالفعل
فذلك لعدم شيء من اسباب وجود ذلك الامر اما لفقد ما هو من جهة
الفاعل او لعدم استعداد القابل والاول مح لان الفاعل
المفيد للصورة العقلية تامة الحقيقة والذات لا يمكن فيه قصور او عجز

والثانية اوضح فانّ الصورة المجردة ليس لها محلّ ولا فيها
جهة قبول او قوة او تغير او امكان شيء لم يكن كيفية الا في عالم الحركات
والتغيرات والمواد والاستعدادات وقد فرض كون تلك الصورة
مجرّدة لا يتعلق بمادة ولا تغير ولا استحالة وحركة فثبت انّ كلّ صورة
مجرّدة فان وجودها في نفسها هو بعينها وجودها معقولة بالفعل وكذا
يعلم بالحدس الصائب انّ كلّ صورة محسوسة فان وجودها في نفسها
هو محسوسيتها ومحسوسيتها هو وجودها للجوهر الحاس وكلّ صورة متخيلة
فوجودها في نفسها هو وجودها الخيالية حتى لو فرض انسلاخ المعقولية عن
الصورة التي فرضناها انها معقولة لم يكن في نفسها شيئا من الاشياء
الآخر كان يكون في نفسه فلكا او حجرا او حيوانا وكذا الكلام في المتخيلات
والمحسوسات فاذن وجوداتها العقلية ليست الا اطوارات الاشياء
عند العقل او النفس ويكون وجودها نورا عقليا معقولا لذاته يصير
المهيات الكونية معقولة بالفعل وكذا القياس في الصورة الخيالية
والحسية في انها نور خيالي يتخيّل به الاشياء ونور حسيّ به يظهر
المحسوسات فيصير متخيلة ومحسوسة بالفعل واذا كان الامر كذا من
كون معقولية المعقول هو بعينه نحو وجوده للعاقل لا غير وكذا محسوسية

المحسوس

المحسوس هو وجود بعينه للجوهر الحاس فيلزم من ذلك ان يكون
عاقلا مثل هذه المعقولات غير مباين الذات عن وجوده اذ لو كان
للعاقل وجود وللصورة المعقولة التي هي معقولة بالفعل وجود آخر
حتى كانا موجودين متغايرين كل منهما منفصل الوجود عن الآخر كما
زعمه جماعة الجمهور يلزم امر محال فانا اذا نظرنا الى الصورة العقلية و
لاحظناها وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هي في تلك الملاحظة
معقولة كما كانت عليه في نفسها او غير معقولة فان لم يكن هي في تلك
الملاحظة معقولة لم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها بل كانت معقولة
بالقوة لا بالفعل والمقدر خلاف هذا وهو انّ وجودها بعينه معقوليتها
وان كانت في تلك الملاحظة اياها وهي التي تكون مع قطع النظر
الى ما سواه من الاشياء والمغايرة الوجود لها فهي لا محالة في تلك
الملاحظة عاقلة ايضا اذ المعقولية لا ينفك عن العاقلية لانها
من باب المضاف واحد المضافين لا يوجد معناه بغير معنى صاحبه فوجود
واحد هو بعينه عاقل معقول له وكلّ صورة مجردة عن المادة فهي
معقولة وعاقلة معا من غير مغايرة بين المعنيين بحسب الوجود اللهم
الا بحسب المعنى والمفهوم ومفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية و

لكانا لفظين مترادفين واما كون وجود واحد بها مصداقا لمفهومين
متغايرين بل لمفهومات كثيرة فغير مستنكر لكونه ذاته تعالى مع احديته
مصداقا لمعاني اسمائه وصفاته من غير شوب كثرة فاذن يلزم
انه اذا كان للعاقل المعقولات كثيرة يكون وجوده بعينه وجود
تلك المعقولات بعينها من غير تعدد وتغاير في الوجود وعلى هذا
القياس حال اتحاد الجوهر الحاس بجميع الصور المحسوسة واتحاد
القوة الخيالية بجميع الصور المتخيلة وهذا اي كون صور كثيرة
ادراكية عقلية كانت او خيالية او حسية مع تخالفها وتغايرها
عين هوية واحدة موجودة بوجود واحد عجيب من عجائب اسرار
الوجود فاذا اليه البرهان النير القطعي الذي لا مجال لاحد من
الملتزمين لاحكام العقل الصحيح ان ينكره الا ان ينحرف عن هذا
المسلك الى مسلك آخر كالجدل والتعالية ومن لم يجعل الله له نورا
فما له من نور انتهى كلامه في الحاشية وقد اورد بعض الفضلاء
ابحاثا منها قوله فان كل ما حصل في الوجود فمن شانه ان يصير معقولا
ولو بالقوة ان اراد كل ما حصل في الوجود مط من شانه ان يعقل
فمم كيف وهو قد صرح في رسالته في اثبات هذا المطلب اعني اتحاد

العاقل

العاقل والمعقول وجودا بان الصورة التي قوام وجودها بالمادة لا
يمكن ان يكون معقولة ولا محسوسة وان اراد في الجملة فلا يجديه نفعا
كما يظهر بادنى تامل واجاب عنه بعض الافاضل بقوله اقول الترديد بين
المطلق وفي الجملة ليس على ما ينبغي كما ترى لان في الجملة قيد للمعقولية لا للوجود
قوله كل ما حصل في الوجود من شانه ان يصير معقولا في الجملة اي بوجه من
الوجوه ولو بالتجريد منع لعمومه كما حقق في مقامه فتدبر ومنع المعقولية عن
الصورة التي وجودها بالمادة بالفعل من هذا الوجه لا مط ومنها قوله و
الاول مح لان الفاعل المفيد للصورة تام الحقيقة والذات لا يمكن
فيه قصور او نقص او عجز قيل عليه سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون حصول
ذلك لذلك الشيء منافيا لعلمه بالنظام الاحسن فلا يريده فلا حصل له
بالفعل انتهى اقول هذا القائل من الجهال البطالين لا من العلماء الكاملين
الراسخين في العلم اذ لا يقتضي نظم الاحسن عدم العلم بل العقلية بالعكس
فتد فلما كان بعض المتكلمين ذهبوا الى وجود المخصص في وجود العالم
وبعضهم قالوا ان المخصص العلم بالنظام الاصلح كالمحقق الطوسي توهم هذا
القائل ان هذا الكلام جار في جميع المقامات ونعم ما قال حفظت شيئا و
غابت عنك اشياء ومنها قوله فان الصورة المجردة ليس لها محل ولا الغير

فيها جهة قبول او قوة تغير او امكان شيء لم يكن بالفعل ايضا لشيء تام
ود دليلا اعمى لان شيئا من هذه الامور الخ ادعاء محض من ادعى تماميته
فعليه بالبيان اقول هذا الكلام اوهن من بيت العنكبوت فانه لا شك ان
المدركات سواء كان بالحضور او بالحصول ليست بواقعة في عالم الحركات
والجسمانيات اذ الجسمانيات منبع الكثافة والغيبوبة والحجاب وعالم الادراك
عالم الشهادة والحضور واللطافة وكل شيء تجرده اقوى فظهوره وحضوره
اقوى وهو الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الواجب فهو في غاية تجرده
ظاهر لنفسه ومظهر لجميع الاشياء بنفس ذاته كما قد سبق ثم قال وايضا ان
بقي ههنا انه لم لا يجوز ان يكون المانع من جانب النفس التي هي متعلقة بالمادة
يدرك ذاته بنفسه مع اتفاق جميع الحكماء بان المدرك والمدرك واحد
ومنها قوله اذ لو كان للعاقل وجود الى قوله يجب الوجود اقول هذا مدار
بحث اكثر الباحثين ومبنى البحث مغالبة العاقلية والمعقولية والمحركية
والمتحركية والقوة والفعل وغفلوا ان البرهان قائم على استحالته و
الا الحكم هنا ايضا بعدم الامتناع واما العاقل والمعقول فلا خلاف
بين الحكماء قاطبة في المجرد القائم بذاته والشيخ الرئيس مع انه من ا
المنكرين صرح في الهيات الشفاء في الفصل الذي عقده لبيان انه تام

بل فوق

بل فوق التمام هو معقول محض لان المانع من كون الشيء معقولا هو
ان يكون في مادة وعلائقها او هو المانع ان يكون عقلا فالبريء عن المادة
والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته
وهو ايضا معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء
كثيرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة
لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان
المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة
لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او آخر بل الشيء مطلقا اعم
من انه هو او غيره الخ وبالجملة لا امتناع لاحد من الحكماء في ذلك فمناط
الاختلاف بينهم بعد تسلم الجميع ان العلم حضور المجرد عند المجرد لذاته كما
مر ذكره مرارا والقوم لما قالوا ان الصورة المجردة منتزعة من الاشياء
وحاصلة للنفس نظير الاعراض فحكموا بالتغاير والمصنف وبرهن في
كتبه ان الصورة قائمة بذاتها والنفس تتحد معها نظير اتحاد المادة بالصورة
حيث كانت الصورة موجودة بذاتها والمادة بواسطتها لكن بالعرض
فكذا هنا الصورة المجردة قائمة بذاتها وعاقلة بذاتها ومعقولة بذاتها
والنفس تتحد بها الاتحاد المذكور وقبل الاتحاد كانت النفس مظلمة كدرة وبعدها

١٣٠

تصير نورانية بحجب درجات الصور ولما كان الوجود اصلا اصيلا عنده
وكانت الصور عنده عين الوجودات لا يستحيل العقل هذا والقوم لما
كانوا مخالفين هذا الاصل وقعوا فيما وقعوا وقالوا ما قالوا وتمام الكلام
في الامور العامة من الاسفار ولنختم الكلام في مراتب علمه تعالى بالاشياء
وهي العناية والقضاء ويقال له ام الكتاب والقدر ويقال له كتاب المحو
والاثبات ومحل القضاء القلم ولوحه نفس الكل ومحل القدر نفوس ا
السماوية الكلية ولوحه خيال الكل وهو المعبر بعالم المثال والاشباح بيانه
على ما قال المص في كتبه المفصلة ان العناية وهي عبارة عن علمه تعالى بما عليه
الوجود من الاشياء الكلية والجزئية الواقعة بالنظام الكلي على الوجه ا
الاقتضى للخير والكمال على وجه الرضاء والمؤدي لوجود النظام على افضل ما
في الامكان اتم تادية ومرضيا بها عنده تعالى وهي صور زائدة على ذاته
عند المشائين واتباعهم كالشيخ الرئيس واتباعهم وهو عين ذاته تعالى
عند الاشراقيين واصحابهم والعناية عندهم عبارة عن كون الذات بحيث
يفيض عنه صور الاشياء معقولة مشاهدة عنده مرضية لديه فليس لها محل
بل هو علم بسيط قائم بذاته مقدس عن شائبة الكثرة والتفصيل خلاق للعلوم
التفصيلية التي بعده والقضاء عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات

بابداع

بابداع الباري اياها في العالم العقلي على الوجه الكلي بلا زمان والقدر عبارة
عن ثبوت صور جميع الموجودات في العالم النفسي على الوجه الجزئي مطابقة لما
في المواد الخارجية الشخصية مستندة الى اسبابها وعللها واجبة بها لازمة
لاوقاتها المعينة ولكل عال محيط على السافل مثلا العناية تشمل القضاء و
القضاء القدر والقدر لما في الخارج والعناية لما كانت عين الذات
عند الاشراقيين فليس لها محل واما عند المشائين فلها محل هو ذات
الحق ولكل من القضاء والقدر محل كما سبق بيان ذلك ان العناية
الباري اقتضت اولا جواهر اقدسيا تسمى بالقلم الاعلى والعقل الاول
والروح الاعظم والملك المقرب والممكن الاشرف كما وردت به الاحاديث
النبوية ونطقت به الحكمة الالهية وبتوسطه جواهر اقدسية واجراما سماوية
وعناصر جسمانية مع قواه الطبيعية على ما اشير اليه في الكتب الحكمية و
العقول انوار قدسية قاهرة مؤثرة فيما تحتها من النفوس والاجرام بتاثير
انه تعالى فقاهريتها ظل قاهريته تعالى من آثار جلاله كما ان نوريته لمعة
من لمعات نوره وبهذا الاعتبار تسمى الملائكة المقربين وعالم الجبروت
اما باعتبار جبر نقصانها او باعتبار انها تجبر على كمالاتها والتوجه
اليها عند نقصانها وحفظها عند حصولها وهي صورة صقع جباريته تعالى

١٢١

ومعلوم ان صور جميع ما اوجده الله تعالى من ابتداء العالم الى
اخره حاصلة فيها وهي صورة القضاء الالهي فمحلها عالم الجبروت وهو
المسمى بام الكتاب كما قال الله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم
وبالقلم باعتبار افاضة الصور منه على النفوس الفلكية قال الله تبارك
وتعالى اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم وكل ما يفيض علينا من ا
لعلوم الحقة انما يفيض عن ذلك العالم ولا شك ان تلك الجواهر التي
هي خزائن علمه تعالى ومفاتيح غيبه وان من شيء الا عندنا خزائنه الا بقدر
معلوم وقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكما ان العالم
العقلي المعبر عنه بالقلم هو محل القضاء فالعالم النفساني السماوي محل
قدره تعالى ولوح قضائه اذ كل ما جرى في العالم ويجري مكتوب في النفوس
الفلكية فانها عالمة بلوازم حركاتها كما برهن في موضعه وكذلك القوى
الجزئية محل الصور المنطبعة ولوح القدر وهذا العالم هو عالم المسمى بالخيال
الكلي وعالم المثال وهو لوح القدر كما ان ذلك العالم هو عالم النفوس
الناطقة الكلية لوح القضاء وكل منهما لاشتماله على صورة الوجود كلها كتاب
مبين الا ان الاول لوح المحفوظ وام الكتاب والثاني كتاب المحو
والاثبات على ما قال سبحانه يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب

وما ننزله

وحضور

وحضور تلك الصورة المقيدة لوقتها المعين هو قدر الشيء المعين
الخارجي الضروري بالوجود عند تحقق وقته كما قال وما ننزله الا بقدر
معلوم وهذا العالم اي عالم لوح القدر هو عالم الملكوت الفعالة باذن
الله المسخرة بامره المدبرة لامور العالم باعداد المواد وتهيئة الاسباب
ثم ان وجود تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية التي هي اخيرة مراتب
علمه تعالى كلمات الله التي لا تنفد ولا تبيد مع اعراضها اللازمة والمفارقة
التي هي بمنزلة الحركات الاعرابية والبنائية والمادة الكلية المشتملة عليها
هي دفتر الوجود والبحر المسجور المملو بالصور كما اشير في الصحيفة القرانية
بقوله قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي
ولو جئنا بمثله مددا فهذه العوالم كليتها وجزئيتها كتب الالهية ودفاتر السبحانية
لاحاطتها بكلمات الله تعالى فعالم العقول المقدسة والنفوس الكلية كلاهما
كتابان الهيان وقد يقال للعقل الاول ام الكتاب لاحاطته بالاشياء اجمالا
وللنفس الفلكية الكلية الكتاب المبين لظهورها فيها تفصيلا وللنفس المنطبعة
في الجسم الكلي كتاب المحو والاثبات والانسان الكامل كتاب جامع لهذه
الكتب المذكورة كما اشار سيد الكونين عليه السلام دواؤك فيك ولا تشعر
وداؤك منك ولا تبصر وانت الكتاب المبين الذي باياته يظهر المضمر

اتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر فمن حيث عقله كتاب
عقلي يسمى بام الكتاب ومن حيث نفسه الناطقة كتاب اللوح المحفوظ
ومن حيث روحه النفسانية التي في قلبه ودماغه كتاب المحو والاثبات ومن
هنا يعرف العارف معنى قوله صلعم من عرف نفسه فقد عرف ربه و
الانسان نسخة جامعة للعالم الكبير ولهذا كان افضل على جميع الموجودات
اذا كملت وبلغت غايتها في الاستكمال وتجردت بعد ترقياتها
وتبدل نشأتها الى ان تتصل بالعالم العلوي صارت كتابا علويا
كما اشار بقوله تعالى ان كتاب الابرار لفي عليين واما اذا انحرفت
وضلت واتبعت الهوى واحترقت بنار الشهوات صارت كتابا
شيطانيا مشحونا بانواع الكذب والمغالطة والهذيان وكل كتاب
هذا شأنه من حقه ان يطرح في النار السعير كما اشير اليه تعالى ان كتاب
الفجار لفي سجين **المشعر الثامن** في ان الوجود هو الواحد الحق المتعالي
فكل ما سواه لما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهه الكريم لما علمت
ان الماهيات لا تأصل لها في الكون وان الجاعل التام
بنفس وجوده جاعل وان المجعول ليس الا نحوا واحدا من الوجود
وانه بنفسه مجعول لا بصفة زائدة والا لكان المجعول تلك الصفة فالمجعول

مجعول بالذات بمعنى ان ذاته وكونه مجعولا شيء واحد من غير تغاير
حيثية كما ان الجاعل جاعل بالذات بالمعنى المذكور فاذن ثبت و
تقرر ما ذكرناه من كون العلة علة بذاتها والمعلول معلولا بذاته والمعنى
المذكور بعد ما تقرر ان الجاعلية والمجعولية انما يكونان بين الوجودات
لا بين الماهيات لانها امور ذهنية تنتزع من انحاء الوجودات فثبت و
تحقق ان المسمى بالمجعول ليس بالحقيقة هوية مباينة الهوية عن علته الموجدة
اياه ولا يمكن للعقل ان يشير اشارة حضورية الى معلول منفصل الهوية
عن هوية موجده حتى يكون عنده هويتان مستقلتان في الاشارة ا
العقلية احدهما مفيضة والاخرى مستفيضة نعم له ان يتصور ماهية المعلول
شيئا غير العلة وقد علمت ان المعلول بالحقيقة ليس جهة ماهية المعلول بل
وجوده فظهر ان وجود المعلول في حده ناقص الهوية مرتبط الذات بموجده
متعلق الكون به فكل وجود سوى الواحد لمعة من لمعات ذاته ووجه من
وجوهه وان لجميع الوجودات اصلا واحدا هو محقق الحقائق ومشيئ
الاشياء ومذوت الذوات فهو الحقيقة والباقي شؤونه وهو النور
والباقي سطوعه وهو الاصل والباقي ظهوراته وتجلياته فهو الاول والآخر
والظاهر والباطن وفي الادعية المأثورة يا هو يا من هو يا من ليس

هو الا هو يا من لا يعلم اين هو الا هو هذا المشعر بيانه واضح بعد البيانات
التى ذكرت فى الكلمات السابقة وحاصل كلام المص اعلى الله مقامه
ان الجاعل جاعل بنفس ذاته والمجعول مجعول بنفس ذاته والوصفان
متحققان فى الوجود دون الماهية الا بالعرض كما مر وبناء على المقدمة
المذكورة فى اتحاد العاقل والمعقول اعنى احد المتضائفين لا يمكن تحققه فى
مرتبة بدون الآخر لزم ان يكون لهما وجود واحد وهو الوجود الحق
جل شانه فجميع الاشياء بالكمالات الذات فى حدود انفسها تشهد له
انه لا اله الا هو **تنبيه** اياك ان تزل قدمك من استماع هذه
العبارات وتتوهم ان نسبة الممكنات اليه تعالى بالحلول والاتحاد ونحوها
هيهات ان هذه تقتضى الاثنينية فى اصل الوجود وعند ما طلعت شمس
الحقيقة وسطع نور الناقد فى اقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيات
ظهر وانكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود ليس الا شانا من شئون
الواحد القيوم ولمعة من لمعات نور الانوار فما وصفناه اولا بحسب النظر
الجليل من ان فى الوجود علة ومعلولا ادى بنا اخيرا من جهة السلوك
العلمى والنسك العقلى الى ان المسمى بالعلة هو الاصل والمعلول شان
من شئونه وطور من اطواره ورجعت العلية والافاضة الى تطور المبدء

الاول

الاول باطواره وتجليه بانواع طوراته فاستقم فى هذا المقام الذى قد زلت
فيه الاقدام وكم من سفينة عقل قد غرقت فى لجج هذا المقام والله ولى الفضل
والانعام قد عرفت فيما سبق ما ينفعك فى المقام ولكن على بصيرة فتفكر وتدبر
فى الوجود واطواره وشئونه لان المبدء والمعاد والدنيا والاخرة منوط
عليه ولا تستهل امره ولم تكن من الجاهلين الباحثين **المنهج الثانى**
فى نبذة من صفاته **وفيه مشاعر** الصفات اما ايجابية ثبوتية واما
سلبية تقديسية وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله تبارك اسم ربك ذى
الجلال والاكرام والاول للثانية والثانية للاول والسلبية مرجعها الى سلب
واحد وهو سلب الامكان عنه تعالى والايجابية تنقسم الى حقيقية كالعلم والحيوة
واضافية كالخالقية والرازقية والتقدم والعلية وجميع الحقيقيات ترجع الى
وجوب الوجود اعنى الوجود المتأكد وجميع الاضافيات ترجع الى اضافة واحدة
وهى اضافة القيومية والا فيؤدى الى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة الى ذاته
تعالى عنه علوا كبيرا فواجب الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والارادة
وغيرها كما سنبين لكن ليس وجود هذه الصفات فيه الا ذاته بذاته فهى وان
تغاير مفهوماتها لكنها فى حقه تعالى موجودة بوجود واحد فيكون قدرته حيوته وحيوته علمه و
هكذا جميع الصفات الحقيقية ولا اختلاف فيه الا بحسب المفهوم وهو لا ينافى عينية الصفات

وكذا صفاته الاضافية راجعة الى اضافة واحدة وان كانت زائدة على ذاته
ولا تخل بوحدانيته كونها زائدة عليه فان الواجب ليس علوه ومجده بنفس هذه
الاضافات المتاخرة عنه وعما اضيف اليه وانما علوه ومجده وتجلله وبهاؤه
بمبادي هذه الصفات التي هي عين ذاته والسلوب فيه ايضا راجع الى سلب
الامكان وهو ايضا واحد كما قال الشيخ المقتول ولا سلوب فيه كك بل له
سلب واحد وهو يتبعها جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية
والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية
والمدرية عنه وان كان السلوب لا يتكثر عن كل حال انتهى قال المصنف رفع
الله درجاته في الكتاب الاسفار وهو كلام في غاية الجودة الا في قوله وان
كانت السلوب لا يتكثر محل بحث لما مرة الاشارة اليه من ان سلوب الوجودات
بما هي وجودات مما يوجب تكثرا في المسلوب عنه والذي من السلوب لا يوجب
تكثر الحيثية في الموصوف هو سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود ويندرج
تحته سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكمية والكيفية وغيرها واما سلب وجه
الاكمل عن الوجود الانقص كسلب مرتبة العقل فذلك لا محالة يوجب تكثرا وكذا
سلب المساوي عن المساوي في الدرجة كسلب الفرسية عن البقرية انتهى
وهو كلام في غاية اللطافة **تبصرة** قسمة اخرى رباعية للصفات الثبوتية الصفات

عن النفس وسلب مرتبة الحيوان عن العقل صح

[illegible]

اما

اما محسوسة او معقولة وكل منهما اما عين الموصوف او غيره فهذه اربعة
الاول كالمتصل للجسم والثاني كالسواد له والثالث كالعالم للعقل والرابع كالـ
العالم للانسان البشري فصفات الباري ليست من قبيل المحسوسات ولا
من المعقول الزائدة لازمة كانت كما يقوله الاشاعرة او مفارقة كما يقوله
الكرامية تعالى عنه علوا كبيرا اذ لو كان الامر كذلك لكان الذات عارية في حد
ذاتها وهو ينافي الواجبية وبالجملة ليس في ذاته لكونه مبدء سلسلة الخيرات الوجودية
والاضافات النورية شي بالقوة اصلا ولا في ذاته جهة امكانية بل كله وجود
بلا عدم وكمال بلا نقص وفعل بلا قوة ووجوب بلا امكان وخير بلا شر لا غير
متناهي الشدة فصفاته الكمالية كلها عين ذاته اي وجودها بعينه وجود الواجب
في كلها واجب الوجود من غير لزوم تعدد الواجب واليه اشار ابو نصر الفارابي
بقوله يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات وفي القدرة
قدرة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات حتى تكون هذه الامور في غيره لا بالذات
الاول ان صفاته تعالى عين ذاته كما لا يقوله الاشاعرة اصحاب ابي الحسن الاشعري
من اثبات تعددها في الوجود ليلزم تعدد القدماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا
كما يقوله المعتزلة ومتبعهم الاخرون من اهل البحث والتدقيق من نفي مفهوماتها
رأسا واثبات آثارها وجعل الذات نائبة منابها كما في اصل الوجود عند بعضهم

كصاحب حواشي التجريد بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم من ان وجوده
تعالى الذي هو عين الذات حقيقة هو بعينه مصداق صفاته الكمالية ومظهر
نعوته الجمالية والجلالية فهي على كثرتها وتعددها موجودة بوجود واحد من غير لزوم
كثرة وانفعال وقبول وفعل وكما ان وجود الممكن عندنا موجود بالذات
والمهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقا لها فكذلك الحكم في وجود
صفاته بوجود ذاته المقدس الا ان الواجب لا مهية له قد عرفت معنى عينية
الصفات فلا يحتاج الى الاعادة قوله ليلزم تعدد القدماء وفيه ان الممتنع تعدد
القدماء بالذات واما اذا كان تابعا للغير كالصور والاعراض فليس بممتنع فتدبر قوله
ولا كما يقوله المعتزلة الى قوله حواشي التجريد واعلم ان المعتزلة يقولون الذات نائبة
مناب الصفات بمعنى ان اثار الصفات ثابتة من غير ان يكون صفة فيها حقيقة
وهذا وان كان اقرب الى الحق بوجه لكن يلزم النقصان في الذات وايضا يلزم
ان يكون معطي الشيء فاقدا له تعالى عن ذلك علوا كبيرا وصرح بعض الافاضل بان
المراد من ان اهل البحث محقق الدوانى وعلى انه لما قال باعتباريته الوجود مع
ان الكل اتفقوا على ان الوجود عين في الواجب اضطر الى القول بالنيابة و
فيه نظر لظاهر من بعض الحواشي العلامة الشيرازي ميرصدر قوله بل على نحو الخ
بانه معلوم على راي هذا المجرد ولا يحتاج الى الاعادة الثانية في كيفية علمه تعالى
لكل

خلا ان حقيقة

لكل شيء على قاعدة مشرقية وهي ان للعلم حقيقة كما ان حقيقة الوجود حقيقة
واحدة ومع وحدتها يتعلق بكل شيء ويجب ان يكون وجود الطرد العام
عن كل شيء وهو وجود كل شيء وتمامه وتمام الشيء اولى من نفسه لان الشيء
مع نفسه يكون بالامكان ومع تمامه وموجبه بالوجود الوجوب اكد من ا
لامكان فكذا علمه تعالى يجب ان يكون حقيقة العلم وحقيقة العلم واحدة ومع
وحدتها علم لكل شيء لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها اذ لو بقي شيء من الاشياء
ولم يكن ذلك العلم علما به لم يكن صرف حقيقة العلم بل علما بوجه وجهلا بوجه
اخر وصرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره والا لم يخرج جميعه من القوة الى الفعل
وقد مر ان علمه سبحانه راجع الى وجوده فكما ان وجوده لا يشوب بعدم
ولا نقص فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوبه غيبة شيء من الاشياء
كيف وهو محقق الحقائق ومشيء الاشياء فذاته احق بالاشياء من الاشياء
بانفسها فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء فما عند الله هي الحقائق المتاصلة
التي نزلت هذه الاشياء منزلة الاشباح والاظلال وقد ذكرنا فيما
سبق ما يكفي بيانه وعند هذا الكامل لكل شيء اصل وللاصل في الاصل من عند الله
على الوجه التام والفرع يتنزل بدرجاتها الى الاشياء بقدر قابليتها
واستعدادها وقد مر في مسئلة الوجود ان الوجود في الواجب اكد واشد

١٢٥

فی العقل الاوّل والعقل الاوّل من العقل الثانی وهکذا الی مراتب النفس
ومنها الی الصور ومنها الی الهیولی وکذا الوجود یتعلق العلم وقد عرفت
ایضا ان الوجود والعلم امر واحد فعلمه بالجزئیات نظیر وجود الجزئیات فکل
فی الشواهد علمه بالجزئیات المادیة علی وزان فاعلیته لها فان جهة الایجاد
للاشیاء والعالمیة بها فیه تعالی واحد کما برهن علیه فوجود الاشیاء له
عین علمه تعالی بها هذا فی العلم الذی مع الایجاد ثم قال اشارة عرفانیة
ان من شرح الله صدره للاسلام وقذف فی قلبه نور الایمان یری
ان لله تعالی علما تاما بعالم العقل صور حقایق الاسماء الالهیة ویری ان له علما
متبوعا مقدما علی الایجاد والمعلوم من صور الموجودات العینیة فهو مفتوح العینین
فباحدی عینیه یری کونه تعالی مرآة لصور الممکنات وبالاخری کونها مجالی بل
الوجودیة مرائی وجهه یشاهد فیها صور اسمائه انتهی فالعلم الذی هو عین
الذات هو الاول والذی فی مراتب الوجودات ومع الاشیاء هو
الثانی شهد الله انه لا اله الا هو الا یعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر
نور مشرقی واعلم ایها الاخ الاعز ان هذه القاعدة اذا کانت
مبرهنة بالبیانات التی قد قرع سمعک لو کنت متغنیا بها فتکون انت
من المؤمنین بان الشیء کان بالنسبة الی علته بالوجوب وبالعیان الموقنین

١٤١

الی نفسها بالامکان والجواز ومن هنا قال الله تبارک وتعالی النبی
اولی بالمؤمنین من انفسهم تامل ولا تکن من الکافرین الثالث فی الاشارة
الی سایر صفاته الکمالیة القاعدة المذکورة فی عموم تعلق علمه بالاشیاء مطرد فی سایر
صفاته وقدرته مع وحدتها یجب ان یکون قدرة علی کل شیء لان قدرته حقیقة
القدرة فلو لم یکن متعلقة بجمیع الاشیاء لکان قدرة علی ایجاد شیء دون
شیء آخر فلم یکن قدرته صرف حقیقة القدرة وکذا الکلام فی ارادته وحیوته
وبصره وسایر صفاته الکمالیة فجمیع الاشیاء من مراتب قدرته وارادته ومشیته
وحیوته وغیر ذلک ومن علیه ان علمه تعالی مع وحدته مثلا علم لکل شیء وکذا قدرته استصعب
مع وحدتها متعلقة بکل شیء فذلک لظنه ان وحدته تعالی ووحدة صفاته وحدة
عددیة وانه تعالی واحد بالعدد ولیس الامر کذلک بل هو ضرب آخر من الوحدة
غیر العددیة والنوعیة والجنسیة والاتصالیة وغیرها لا یعرفها الا الراسخون
فی العلم بیانه ان جمیع صفاته الکمالیة نظیر العلم فکل قدرة یرجع الی قدرته
وکل ارادة یرجع الی ارادته وهکذا ومن یعلم ان لا اله الا الله یفید توحید
الذات وتوحید الصفات وتوحید الافعال فتفطن الرابع فی الاشارة
الی کلامه وکتابه کلامه تعالی لیس کما قاله الاشعری من انه صفة نفسیة هی معان
قائمة بذاته لاستحالة کونه محلا لغیره ولا ایضا عبارة عن خلق اصوات وحروف

١٢٧

وآله والا لكان كل كلام كلام الله تعالى وايضا امره وقوله سابق على كل كائن
كما قال انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون بل هو عبارة عن انشاء
كلمات تامات وانزال آيات محكمات واخر متشابهات في كسوة الفاظ وعبارات
قال الله تبارك وتعالى فكلمته القاها الى مريم وروح منه وفي الحديث اعوذ بكلمات
الله التامات من شر ما خلق هذه المسألة غويصة قل من اهتدى معرفتها فلنبدأ
قبل المقصود بترتيب كلمات ثم نشرع في المقصود فنقول الكلام قد يطلق و
يراد به ما يتكلم به وقد يطلق ويراد به نفس التكلم بالمعنى المصدري وقد اطبقت
الملل والشرائع كلها على انه تعالى متكلم واختلفوا في كيفيته نفسي او لفظي قديم
او حادث حروف واصوات قائمة بذاته تعالى او مخلوقة في غيره فالمذاهب المشهورة
فيها اربعة وهنا قياسان متعارضان احدهما ان كلامه تعالى صفة له فهو قديم فكلامه
قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك
فهو حادث فلابد اما من الجمع بينهما بوجه او منع احد القياسين لامتناع النقيضين
فالحنابلة من اهل الكلام قالوا الكلام حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه
قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن
المصحف قال الشارح القوشجي فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس
الثاني والكرامية من اهل الكلام وافقوا الحنابلة في انه كلامه حرف واصوات

وسلموا

وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته
تعالى فهؤلاء صححوا القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة
من اهل الكلام قالوا الكلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان
لكنها ليست قائمة بذاته بل خلقها الله تعالى في غيره كجبرئيل او النبي او شجر ومعنى كونه
تعالى متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية
فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا القياس الاول والاشاعرة قالوا الكلام
تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى ويسمى بالكلام النفسي
وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف والاصوات وهو قديم وهم صححوا
القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني هكذا قال القوشجي اقول
الاشاعرة لم يقدحوا في صغرى القياس الثاني فقط بل قدحوا القياس الثاني مطلقا وما ان
المذهبان المنسوبان الى الحنابلة والكرامية في غاية السخافة لم يتعرضوا
احد لصحته وفساده بل تعرضوا في المذهبين الاخرين وحل منهاج ذكروا
اهل الكلام في كتبهم من جملة ادلة المعتزلة انه علم بالضرورة من دين النبي صلعم
حتى العوام والصبيان ان القران هو الكلام المؤلف المنظم من الحروف
المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالتعويذ وعليه انعقد اجماع السلف ومنها ان
ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القران انما صدق على هذا المؤلف

الشارح

لم يقدحوا

الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا مباركا كقوله تعالى انه لذكر
لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا منزلا على النبي بشهادة النص
من تلك الآية وامثالها واجماع الامة مقروا بالالسن مسموعا بالآذان وغيرها
واجاب عن هذين الدليلين بانه لا نزاع في اطلاق اسم القران وكلام الله
بطريق الاشتراك اللفظي على هذا المؤلف وهو المتعارف عند القراء والاصوليين
والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف كسمات الحدوث
والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر
للقطع بان موجد الحركة لا يسمى متحركا وان الله لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا
وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه موجد الكلام
بل وان علمنا ان موجده غيره وح الكلام القائم بذات الباري لا يجوز ان
يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث وهو المعنى و
وانكر المحقق الطوسي في تجريده حيث قال والنفساني غير معقول ولصاحب المواقف
تحقيق في الكلام النفسي محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى
على الامر القائم بالغير والشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب
منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى
كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة وهذا المعنى الذي فهموه من كلام الشيخ له

لوازم

لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف كلاما مع انه
علم من الدين ضرورة كونه كلام الله فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى
الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظي والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى
وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وللمحقق النحرير تحقيق
في وجه الجمع وهو ان الكلام لما ثبت ان له معنيين فالقياس الاول صحيح عنده
ما قصد الكلام بمعنى التكلم والقياس الثاني ايضا صحيح عند ما قصد به المتكلم والاشاعرة
انما قصدوا المعنى الاول حيث قالوا انه قائم بذات الله والمعتزلة المعنى الثاني
وهذا التحقيق وان كان وجيها بحسب النظر الجليل لكنه فاسد بالنظر الدقيق اذ
الاشعري صرحوا بان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي ولما كان الدال حادثا
والمدلول قديما اللهم الا ان يراد بالدلالة الدلالة العقلية فقط هذه هو بيانهم
وعباراتهم فلنشرع ذكر جملة من الكلام عن ايهم ونتعرض لصحته وفساده قال في كتاب
الكبير فصل في تحصيل مفهوم المتكلم اعلم ان التكلم مصدر صفة نفسية موثرة لانه مشتق
من الكلم وهو الجرح وفايدته الاعلام والاظهار فمن قال ان الكلام صفة المتكلم
اراد به المتكلمية ومن قال انه قايم بالمتكلم اراد به قيام الفعل بالفاعل لا قيام العرض
بالموضوع ومن قال ان المتكلم من اوجد الكلام اراد من الكلام في الشاهد ما يقوم
بنفس المتكلم المتحرك فانه لا يسكن وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو

الكلام معنى ما م

بالدلالة والمعنى الغير المتعارف فيكون المراد صح

متكلم الا ما هو مباين له مباينة الكتاب للكاتب والنقش للنقاش الا فيكون كتابة
وتصويرا لا تكلما وتقريرا ثم قال بعد الفاصلة فصل في الفرق بين الكلام والكتاب
والمتكلم والكتابة قال بعض المحققين ان كلام الله غير كتابه والفرق بينهما بان
احدهما وهو الكلام بسيط والاخر وهو الكتاب مركب وبان احدهما من عالم
الامر والآخر من عالم الخلق والاول دفعي الوجود والثاني تدريجي الكون لان
عالم الامر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح
البصر او هو اقرب واما عالم الخلق فمشتمل على التكثر والتغير ومعروض للاضداد
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين اقول ولاحد ان يقول ان الكلام
والكتاب امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار وهذا انما ينكشف عليك بمثال
في الشاهد وهو الانسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المثل لا عن المثال
فالانسان اذا تكلم بكلام او كتب كتابا فانه يصدق على كلامه انه كتاب وعلى
كتابه انه كلام بيان ذلك انه اذا تكلم وشرع في تصوير الالفاظ انشاء في
الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استدعائه الباطني النفس الذي هو بازاء
النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيئات الاصوات والحروف والكلمات
حيثما تنفس وتنقش منه ذلك الهواء المسمى بالنفس الانساني وتصور بصور
الحروف الثمانية والعشرين وما تركب منها كما نشأ من غيب الحق الوجود الانبساطي

المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعينا بتعينات صور الحقائق الامكانية لظهور
الشؤون الالهية ومكنونات الاسماء الحسنى والصفات العليا على مجالي
المهيات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات والوجودات بحسب مراتب
التنزلات بحقيقة الوجود الحق المطلق ودرجات الشدة والضعف الحاصل من
مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الاحدية وغيب الغيوب
وقد سبق في السفر الاول الفرق بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد و
انهما غير الوجود الحق الاول اذا تقرر هذا فنقول صورة هذه الالفاظ
والكلمات لها نسبتان نسبة الى الفاعل والمصدر ونسبة الى القابل
والمظهر فالاولى بالوجوب والثانية بالامكان فهي باحد الاعتبارين
كلام وبالاعتبار الآخر كتاب فالصور اللفظية القائمة بلوح وصحيفة الهواء
الخارج من الباطن اذا نسبت واضيفت الى المتكلم فلك لنسبته اما على سبيل نسبة
الصورة الى القابل فيكون كتابة لان نسبتها اليه بالامكان وهو يحتاج
الى فاعل مباين ومصور او ناقش مغاير اذ القابل من شأنه القوة و
الاستعداد وهو لا يصلح للفعل والايجاد والايجاب والشي لا يمكن وجوده
بمجرد الامكان والقوة والقبول فلا بد من مخرج اياه من القوة الى الفعل
والفاعل المباين لصور الالفاظ والكلمات يسمى كاتبا ومصورا لا ناطقا و متكلما

النفس ح

وذلك الفاعل هو النفس الناطقة فی شأننا فبهذا الاعتبار يكون المنشئ لهذه الحروف
والالفاظ كاتبا والنفس الهوائی بيده لوحا بسيطا وهذه الحروف والالفاظ
ارقاما كتابية وصورا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصور واما اذا اضيف
اليه اضافة الفعل الى الفاعل والوجود الى الموجد وكانت النسبة اليه بالوجوب
لا بالامكان فكان الماخوذ بهذه الحيثية كلاما والموصوف به متكلما وهو المجموع الحاصل
من النفس والهواء وساير ما يدخل فی بنية تلك الصور والهيات فكان المجموع
الماخوذ على هذا الوجه شخصا متكلما لصدق حده عليه وهو الذی قام به الكلام
لاستقلاله بتصوير المعانی وترتيب الحروف والمبانی من غير حاجة الى فاعل خارج
مباين الذات عنه فاذا ظهر لك صحة كون صور لفظية بعينها كلاما وكتابا باعتبارين
وكون الهواء النفسی ايضا كاتبا ومتكلما من وجهين فقس الحال فيما وراء ذلك
الشخص الهوائی سواء كان فوقه او تحته كالفلك الاطلس والتخت والتراب فالنفس
المرتسم فيها الصور العقلية والعلوم النفسانية لوح كتابة باحد الاعتبارين وجوهر
متكلم ناطق بالاعتبار الآخر لان لها وجهان وجها الى مصور عقلی وقلم علوی يصور
تلك العلوم والصور فيها ايضا ووجها الى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام
وهكذا القياس فی ساير المواضع فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب
من جهة فافهم ما حسبی ما ذكرته واعلم قدره فانه حرّی بذلك لانه من الواردات الكشفية

المخفية

المخفية بعد دون هذه الاسفار وفيه فوائد كثيرة لا يسع المجال عدها جميعا منها انه
يليق بان يتصالح فيه اهل المذاهب الكلامية فی باب الكلام وعندهم طايفتان
المعتزلة فقالوا ان المتكلم من اوجد الكلام والاشاعرة فقالوا من قام به الكلام
وقد علمت صدق التعريفين عليه بالاعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم
منه تعالى اذ نسبة هذا العالم الى الباری عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب
وعند طايفة اخرى كلامه او ان النسبة اليه تعالى غير هاتين النسبتين الا له الخلق و
الامر ومنها سر فناء العالم الكونی وزواله ودثوره ومنها سر بعث الارواح
وحشر الاجساد جميعا كما ستقف عليه فی مباحث المعاد ان شاء الله انتهى كلامه [illegible]
اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه افاد فی اول الكلام ان فاعل الكتاب هو
النفس الناطقة حيث قال وذلك الفاعل هو النفس الناطقة فی شأننا فبهذا الاعتبار
يكون المنشئ لهذه الحروف والالفاظ كاتبا وفی آخر الكلام ان الفاعل هو الهواء
النفسی حيث افاد بقوله وكون الهواء النفسی ايضا كاتبا ومتكلما من وجهين واما
ثانيا فلانه قال ان الفرق بينهما بالاعتبار وحاصل تحقيقه يفيد ان الفرق بينهما
بالذات حيث قال اذ نسبة الصورة الى القابل يكون كتابة وبالنسبة الى الفاعل
كان كلاما والنسبتان مختلفتان بالذات لا بالاعتبار على انه افاد انها اذا اضيف
الى الفاعل تكون كلاما والمجموع اعنی الموصوف والنسبة والهواء النفسی وساير ما خلف

فی نسبته یکون متکلما وهذا مناف لما سبق منه ره ان المبدء والمشتق فرقهما
بالاعتبار لا بالذات وکلاهما بسیط وکلامه هنا صریح فی ان المشتق مرکب فتدبر واما
ثالثا فقوله ومنها انه یلیق بان یتصالح الخ فیه ان مذهب الاشعری ان الکلام النفسی
مدلول الکلام اللفظی وحاصل تحقیقه ان الصور اللفظیة القائمة بموج النفس وبحقیقة
الهواء الخارج من الباطن اذا نسبت واضیفت الیه فتلک النسبة بالنسبة الی
القابل کتاب وبالنسبة الی الفاعل کلام وایضا لا یلائم ما ذکره فی معنی الکتاب
علی مذهب المعتزلة تامل علی ان الاشعری قالوا فی الکلام النفسی قیام الصفة بالموصوف
لا قیام الفعل بالفاعل ولا ادری صدور هذه التعریفات منه ره مع کمال التدقیق
واما رابعا فقوله ومنها کیفیة حدوث العالم قد عرفت ان النسبتین مختلفان اذا
فسد البناء فسد المبنی تامل قوله لکن طائفة اخری راوا ان النسبة الیه تع غیرهما بین
النسبتین قال المحقق النوری نور الله مرقده لعله اشارة الی التوحید الذاتی
بخلاف النسبتین السابقتین فان الاولی منها اشارة الی التوحید الصفتی و
الثانیة اشارة الی التوحید الاسمائی انتهی قوله ومنها سر تعشق الارواح وحشر
الاجساد ولعله اراد ان الکتاب من عالم الخلق والخلق حادث ومتجدد والمعانی
اذا تلی وکمل وتم تلاوته صار راجعا الی ما جاء ونزل منه فلنشرع شرح کلام
المتن قوله کلامه تع لیس کما قاله الاشعری من انه صفة نفسیة هی معان قائمة

بذاته لاستحالة کونه محلا للغیر وقد عرفت مراده بالبسط وجوه من نقل کلامه ره
من الکتاب الکبیر والمتوهم ان یقول مفاهیم المتخالفة یصح انتزاعها عن الذات
الواحدة کما هو مذهبه فی باب الصفات وفیه تامل قوله ولا ایضا عبارة عن خلق
اصوات وحروف دالة والا لکان کل کلام کلام الله فیه ان خلق الاصوات
والحروف مطلقا لیس کلام الله حتی یرد هذا بل خلق اصوات وحروف خاصة
فی محل خاص ولسان خاص کجبرئیل او نبی لغایة کالتحدی والاعجاز وغیرهما
خاتمة ٣
مما لا یشترک فیها جمیع الاصوات والحروف وایضا قوله امره وقوله سابق علی
کل کائن کما قال انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون فیه ان
الامر والقول السابق لیسا بکلام الله عند هذا القائل بل کلام الله مختص بخلق اصوات
وحروف مخصوصة وفیه نظر قوله بل هو عبارة عن انشاء کلمات تامات الی قوله
من شر ما خلق اقول المراد بکلمات تامات عالم العقول کما صرح فی سفره ره
کرارا وح قوله فی کسوة الفاظ وعبارات ان اراد منها الالفاظ والعبارات
التی فی السن الخلائق فیرد علیه ما اورده علی المعتزلة من ان امره وقوله سابق
علی کل کائن وان اراد منه الاعم فیرد علیه ان عالم العقول فی انفسها
کلام کما صرح به ولا ادری لتقییده بکسوة الالفاظ فما اشبه حاله بقول الشاعر
قلت شعر لیس یدری ابدیع ام هجا حافظ لی عمرو قباء لیت عینیه سواء والکلام الغازل

من عند الله هو كلام وكتاب من وجهين فالكلام لكونه من عالم الامر قرآن والكتاب
لكونه من عالم الخلق والمتكلم من قام به قيام الموجود بالموجد والكاتب من اوجد
الكلام يعني الكتاب في لكل منهما مراتب ومنازل وكل متكلم كاتب بوجه وكل كاتب
متكلم بوجه قد عرفت مراده بنقل عباراته من الكتاب الكبير فلا يحتاج الى الاعادة
تفطن بمثاله في الشاهد ان الانسان اذا تكلم بكلام فقد صدر عن نفسه في لوح
صدره ومخارج حروفه صور واشكال حرفية فنفسه من اوجد الكلام فيكون كاتبا
بقلم قدرته في الواح صدره ومنازل صوته ومجاري نفسه بفتح الفاء وشخصه ايضا
ممن قام به الكلام فيكون متكلما فاجعل ذلك مقياسا لما فوقه فاعلم ان الانسان
مثال جامع منه تعالى عن المثل لا عن المثال ولله المثل الاعلى وليس شرط
المثال اشتراكه على المماثل على وجه الحقيقة بل على وجه الحكاية والظلية قوله اذا تكلم
بكلام اي اذا اراد كما في قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقد
فهم هذا المعنى في عبارة الاسفار التي نقلناها فتذكر والكلام قرآن وفرقان
باعتبارين والكلام لكونه من عالم الامر منزلة الصدور ولا يدركه الا اولوا الالباب
بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وما يعقلها الا العالمون
والكتاب لكونه من عالم الخلق منزلة الالواح القدرية يدركه كل احد لقوله
وكتبنا في الالواح من كل شيء موعظة والكلام لا يمسه الا المطهرون بل هو
قرآن

قرآن كريم في لوح محفوظ تنزيل من رب العالمين قوله هو الكتاب القرآن
بملاحظة الجمع كما في العقول البسيط والفرقان بملاحظة التفصيل كما في الالواح
القدرية **المنهج الثالث** في الاشارة الى الصنع والابداع وفيه مشاعر
الاول ان فاعلية كل فاعل اما بالطبع او بالقسر او بالتسخير او بالقصد
او بالرضا او بالعناية او بالتجلي وما سوى الثلث الاول ارادي اي بالمشية
والثالث يحتمل امرين وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطبيعية
وبالقصد مع الداعي عند المعتزلة وبغير الداعي عند اكثر المتكلمين وبالرضا
عند الاشراقيين وبالعناية عند جمهور الحكماء وبالتجلي عند الصوفية ولكل
وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات المعنى ان لم يكن له عدم زماني سابق
عليه فهو ابداع وان كان فهو صنع الفاعل بالطبع هو الذي يصدر عنه
الفعل بلا شعور منه وارادة ولا يكون بمقتضى الخارج بل بمقتضى اصل ذاته
وبالقسر هو الذي يصدر عنه الفعل بلا شعور وارادة لكن فعله على خلاف
مقتضى طبعه وبالجبر هو الذي يصدر عنه الفعل بلا اختيار مع ان يكون
من شانه الاختيار وبالتسخير وهو الذي ان يصدر عنه الفعل بمقتضى ارادة
المسخر ويكون الفاعل في فعله بارادة تابعة لارادة فوق بحيث يكون
ارادته مضمحلة في جنب ارادته كافعال الملائكة وهذه الاقسام مشتركة

في ان الفعل لا يصدر عن الفاعل باختياره سواء كان له اختيار ام
لا بالقصد هو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادة الزائدة ويكون
نسبة اصل قدرته من دون انضمام الدواعي والصوارف الى فعله
وتركه سواء وبالعناية هي التي يكون الارادة كافيا في ايجاد المعلول ويكون
علمه بوجه الخير في الفعل كافيا لصدوره عنه من غير حاجة الى قصد زائد
وبالرضا هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببا لوجود الاشياء
ويكون وجوده عين معلوميتها له وبالتجلي هو ان يفيض منه الاشياء فيتحقق
الفعل والعكس قوله والثالث يحتمل الوجهين ليس على سبيل التشكيك
بل على الاشتمال ولان فعل المسخر اذا لوحظ الى المسخر فكانه كان
بلا ارادة واذا لوحظ ان الفعل بارادة القوة كان ح بارادته
قوله وصانع العليم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية الدهرية هم
القائلون بقدم الزمان فانهم اسندوا الافعال الى الزمان بالطبع
كانبات الربيع والطباعية اسندوا الافعال الى الطبايع فانها
قديمة عندهم ولذا سموا بالطباعية قال المص في كتابه الكبير اصناف
الفاعلية المذكورة وانحاؤها الستة المشهورة المسطورة متحققة
في النفس الادمية بالقياس الى افاعيلها المختلفة فان فاعليتها بالقياس

الى الصور انها وتوهماتها بالرضا وكذا بالقياس الى قواها الجزئية المنبعثة
عن ذاتها المستعملة اياها المستخدمة لها كوهمها وخيالها فان النفس تستخدم
المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تنتزع الطبايع من ا
لشخصيات وتستنبط النتايج من المقدمات وليس لتلك القوى
ادراك لذواتها لكونها جسمية والتجسم من موانع الادراك كما سيأتي على
ان الوهم الذي هو رئيس القوى ينكر نفسها فكيف حال ساير المدارك
الجزئية والاستخدام لا يتم الا بادراك جزئي لما يستخدم وما يستخدم فيه
فالنفس يدرك تلك الالات المنبعثة عنها بنفس ذاتها المدركة في
ذواتها المدركة لا بادراك آلة اخرى للآلة وفاعليتها بالقياس الى
ما يحصل منه بمجرد التصور والتوهم بالعناية كالسقوط من الجدار وذا لبعض
الحاصل في جرم اللسان المحصل للرطوبة من تصور الشيء الحامض وفاعليتها
بالقياس الى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة عنها الداعية لها الى
تحصيل اغراضها واستكمالها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرها وفاعلية
النفس الصالحة الخيرة لفعل القبايح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب
عليها بالجبر وفاعليتها بحفظ المزاج وافادة الحرارة الغريزية في البدن
والصحة وساير ما يشبهها بالطبع وفاعليتها للحرارة الحمائية والمرض

والسمن والتغوط والسقط والهزال بالعقر انتهى ومن هنا يعرف العارف بالله
معنى قوله ع من عرف نفسه فقد عرف ربه **المشعر الثاني** في خلقه تعالى فعله تعالى
امر وخلق وامره مع الله وخلقه حادث زماني وفي الحديث انه قال
رسول الله اول ما خلق الله العقل وفي رواية القلم وفي رواية
نوري والمعنى في الكل واحد وفي الكتاب البصائر لبعض اصحابنا
الامامية رضي الله عنه قال حدثنا يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن
هشام بن سالم قال سمعت ابا عبد الله ع وسئلوه عن الروح قال
الروح من امر ربي قال خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل لم يكن مع
احد ممن مضى غير محمد وهو مع الائمة يسددهم انتهى واعلم ان الوجود
على اربعة اقسام ناقص ومستكفي وتام وفوق التمام وان ناقص ما كان
في حد ذاته فاقد الكمالات بالفعل لكن يستعد في ذاته اكتساب الكمالات
ورفع النقصانات وفي اخراج القوة الى الكمالات الفعلية يحتاج الى
اسباب خارجة كالاشياء الحادثة الكائنة والنفوس الجزئية المتحدة
في هذا العالم الادنى والمستكفي ما كان في حد ذاته ناقصا لكن لا يحتاج
الى اسباب وشرائط خارجة بل ذاته يكفي في اخراج النقصان الى
حد الكمالات كالنفوس الفلكية ونفوس بعض الانبياء والاولياء

من هذا

من هذا التقبيل والتام ما كان جميع الكمالات حاصلة فيه بالجعل الاول وهو
عالم العقول التامة الكاملة وفوق التمام ما ليس له احتياج بل كان في ذاته تاما
بجميع الكمالات بل يترشح كل كمال منه وهو منحصر في واجب الوجود لذاته اذا عرفت
هذا فاعلم ان المراد من عالم الامر عالم العقول والمراد بكونه مع الله انه ليس
وجوده بعد عدم زماني لانه معنى الترتب في الرتبة والمراد بالخلق ان يكون بعد عدم زماني
سواء كان مستكفيا ام لا وسيأتي في باب حدوث العالم ان الافلاك مع انها لا
ينفك عن الواجب تعالى حادث زماني فالعوالم ثلثة عالم العقول وهو عالم الابداع وعالم
الامر وعالم كن فيكون انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهو
اول باب انفتح من الحق وهو في غاية العظمة والجلال ودوام الاشراق فلا يكن
في الممكنات اشرف منه واعظم بل لا امكان له في نفس الامر لانه احتجب ظلمة امكانه
تحت سطوع نور الازل واختفى ظلمته تحت ضياء الكبرياء وهو اول الصوادر
ومنه المصادر وثانيها عالم النفوس وهي عالم المدبرات فاول باب انفتح
من بحر الجبروت الى هذا العالم هو الذي يسمى نفس الكل والروح الامين واللوح
المحفوظ والكتاب المبين وثالثها عالم الاجسام وهو عالم الخلق فاول باب انفتح
منه بحر عالم الجبروت هو الفلك الاقصى والجرم الاعلى ويسمى محددا اذ به تتعين
المحدود والجهات الامكانية فاول ما خلق جوهر روحاني والمراد من الخلق ههنا المعنى

اللغوی و هو الاعم من الخلق المقابل للامر و هو نور محض قائم بنفسه دراک لذاته
و لخالقه و بتوسطه یصدر الاشیاء عنه تعالی قال النبی صلعم اول ما خلق الله العقل ثم
قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال و عزتی و جلالی ما خلقت خلقا
اعز منک بک اعطی و بک اخذ و بک اثیب و بک اعاقب و فی روایة اول ما خلق الله العلم
و فی روایة نوری و اعلم ان هذا الموجود لغایة شرفه و مبدئیته للاشیاء بعد واجب
الوجود سمی باسام مختلفة فیسمی بالقلم لانه واسطة الحق فی تصویر العلوم و الحقائق
علی الواح النفسانیة القضائیة فان قلم الله لیس قصبا و لا حدیدا و لا جسما آخر
و کذا لوحه لیس خشبا و لا قرطاسا فلما سماه قلما قال اجر بما هو کائن الی یوم القیمة
و لکونه وجودا خالصا عن ظلمة التجسم و التجب و عن ظلمات النقایص و الاعدام
یسمی نورا اذ النور هو الوجود و الظلمة هو العدم و لکونه اصل حیوة النفوس
العلویة و السفلیة یسمی روحا و هو الحقیقة المحمدیة صلعم عند اعاظم الصوفیة و فی الحدیث
اول ما خلق الله جوهرة فذابت اجزاؤه فصارت ماء و المراد بالاجزاء هنا انبساط
نوره و اشراقه علی هیاکل المهیات التی تحت امره و سطوع نوره و تجردها
و لما کان الماء جسما رطبا ساریا علی الاجسام الکثیفة الارضیة شبهه بالماء لسریانه
علی جمیع الموجودات الفلکیة و العنصریة و تاثیره علی جمیعها و هو المذکور فی قوله
تبارک و تعالی و جعلنا من الماء کل شیء حی و المراد بالاقبال و الادبار نزوله

الی عالم الخلق و رجوعه الی الله تبارک و تعالی و هما جاریان فی الکامل ایضا من خواص
النبی صلعم اذ قال الله اقبل الی الدنیا و اهبط الی الارض رحمة للعالمین
فاقبل فکان نورا مع کل شیء باطنا و مع شخصه ظاهرا کما روی نحن الآخرون
السابقون یعنی الآخرون بالخروج و الظهور کالثمرة و الاولون بالخلق
و الوجود کالبذر فهو بذر شجرة العالم و من هنا قال الله تبارک و تعالی النبی
اولی بالمؤمنین من انفسهم قه شعر بودم آن روز من از دایرهٔ دردکشان
که نه از تاک نشان بود و نه از تاک نشان و قال صلعم کنت نبیا و آدم
بین الماء و الطین ثم قال ادبر فادبر ای ارجع الی ربک فرجع کما فی لیلة
المعراج و عند المفارقة عن الدنیا و نعم ما قال شعر مقام قرب چنان تنگ
شد محمد را که خواست حک کند از صفحه میم احمد را و قوله تعالی قل الروح
من امر ربی ای لیس من عالم الخلق حتی یمکن تعریفه بل من عالم الامر الذی لا
یدرک اهل الظاهر و فهم هذه المرتبة مختص بالنبی او الولی الکامل او الذی
امتحن الله قلبه بالایمان قوله خلق اعظم من جبرئیل لیس المراد من الاعظمیة اعظمیة
الکل و الاجزاء بل اعظمیته فی المجد و الرتبة و الاحاطة لانه بالنسبة الی ما تحته
محیط کامل تام و علته فافهم و قال محمد بن علی بن بابویه قدس سره فی کتاب
الاعتقادات اعتقادنا فی النفوس انها الارواح التی تقوم حیوة النفوس و

وانها الخلق الاول لقول النبي ص اول ما ابدع الله تعالى هي النفوس المقدسة
المطهرة فانطقها بتوحيده ثم خلق بعد ذلك ساير خلقه واعتقادنا انها خلقت
للبقاء ولم تخلق للفناء كقوله ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء وانما تنقلون
من دار الى دار وان الارواح غريبة وفي الابدان مسجونة واعتقادنا
فيها انها اذا فارقت فهي باقية منها منعمة ومنها معذبة الى ان يردها الله عز وجل
الى ابدانها وقال عيسى بن مريم للحواريين اقول لكم بحق انه لا يصعد الى
السماء الا ما نزل منها وقال جل ثناؤه ولو شئنا لرفعناه ولكنه اخلد الى الارض
واتبع هواه والمراد بالنفوس في قوله ره اعتقادنا في النفوس النفوس الكلية
الجامعة المحيطة والنفوس الثانية نفوس الجزئية الحادثة المتعلقة بالابدان و
ضمير انها راجع الى النفوس الاول بدليل قوله اول ما ابدع الله تعالى هي النفوس
المطهرة قوله فانطقها بتوحيده انطاقا حاليا او قوليا ثم خلق بعد ذلك وهذا ظاهر
فيما يقول ان الوسائط لتصحيح صدور الكثير عن الواحد لا انها موثرة بل لا موثر
في الوجود الا الله قوله واعتقادنا فيها انها خلقت للبقاء لا للفناء لقوله ص ما خلقتم
للفناء بل للبقاء الظاهر منها النفوس كلية سواء كانت نفوس الاولى او الثانية
والبرهان قائم ان جميع الارواح باقية بعد الانتقال من هذه الدار الفانية
الخسيسة وان كانت من حيث البداية تنقسم الارواح على قسمين قسم منها
كلية

كلية ابداعي لا زماني حادث وقسم حادث زماني كابدانهم وتمام التحقيق
في مسئلة المعاد وان الارواح في الدنيا غريبة من حيث انها ارواح اذا كانت
باقية على طبيعتها الاصلية واما اذا اتبعت هواه وضلت عن الطريق وصارت
من حزب الشياطين فالدنيا دار نعيم لها وقوله اذا فارقت فهي باقية منها منعمة
ومنها معذبة الى ان يردها الله عز وجل الى ابدانها وهو يوم القيمة وقول عيسى ع
شاهد على المدعى والمراد ان النفوس كما نزل من المراتب الاشرف فالاشرف
رجعت ايضا بالمراتب وقول الله تعالى ولو شئنا لرفعناه الخ عدم المشية دليل على
عدم القابلية بحسب الجبلة الثانوية الشيطانية وهذا نظير قوله تبارك وتعالى و
لو شاء لهديكم اجمعين فتأمل ولهذا الكلام مقام آخر وهذا الكتاب لا يسعه و
قال ايضا قدس سره في كتاب التوحيد ما هذا لفظه بسنده المتصل عن ابي عبد الله ع
ان روح المومن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها و
نقل المفيد ره في كتاب المقالات من نوادر الحكمة لبعض علمائنا الامامية
اصحاب التوحيد رضي الله عنهم مسندا الى ليث بن ابي سليم عن ابن عباس رضي
الله عنه قال سمعت رسول الله ص لما اسرى به الى السماء السابعة ثم اهبط
الى الارض يقول لعلي بن ابيطالب ع يا علي ان الله كان ولا شيء معه فخلقني و
خلق روحي من نور جلاله وخلقك روحين من نور جلاله فكنا امام عرش رب

وخلق روحي من نور جلاله ثم

العالمين نسبح الله ونحمده ونهلله وذلك قبل ان يخلق السموات والارض
فلما اراد ان يخلق آدم خلقني واياك من طينة العليين وعجنت بذلك النور
وغمسنا في جميع الانهار وانهار الجنة ثم خلق آدم واستودع صلبه تلك الطينة
والنور فلما خلقه واستخرج ذريته من ظهره فاستنطقهم وقررهم بربوبيته فاول
ما خلق الله واقر له بالعدل والتوحيد انا وانت والنبيون على قدر مراتبهم
وقربهم من الله عز وجل حديث طويل والمراد من روح الله هو الروح الكلية المحيطة
على الارواح الجزئية الحادثة المتعلقة بالابدان والاضافة لتشريفها كاضافة
البيت وهو العقل الاول والحقيقة المحمدية والدرة البيضاء وقوله لاتصالا
لانه اصل ما في هذا العالم ولان اتصال الارواح اتصال الفعل بفاعله وفي
الشعاع اتصال المقبول بقابله قوله الى السماء السابعة اي من حيث الجسم والسابع
من حيث الروح فكنا امام عرش رب العالمين ويؤيده نسخة فخلقني وخلقك
روحين والعرش هنا كناية عن جميع المخلوقات سواء كانت ارواحا او
اجساما كما هو الظاهر وللعرش معان متكثرة قال الفيض ره في كتابه المسمى بقرة
العيون قد يراد بالعرش الجسم المحيط بجميع الاجسام وقد يراد بذلك الجسم مع
جميع ما فيه من الاجسام اعني العالم الجسماني بتمامه وقد يراد به ذلك المجموع
مع جميع ما يتوسط بينه وبين الله سبحانه من الارواح والعقول التي لا تتقوم

الاجسام

الاجسام الا بها اعني العوالم كلها ملكها وملكوتها وجبروتها وبالجملة ما سوى
الله عز وجل وقد يراد به علم الله سبحانه المتعلق بما سواه وقد يراد به تلك العلم الذي
اطلع عليه انبياءه ورسله وحججه صلوات الله عليهم خاصة وقد وقعت الاشارة
الى كل منها في كلامهم عليهم السلام وعن الصادق عليه السلام انه سئل عن العرش والكرسي
ما هما فقال العرش في وجه جملة الخلائق والكرسي وعاءه وفي وجه العرش هو العلم
الذي اطلع الله عليه انبياءه ورسله وحججه عليهم السلام وكان جملة الخلائق عبارة
عن مجموع العالم الجسماني والوعاء عن عالمي الملكوت والجبروت لاستقراره
عليهما وقيامه بهما وقد يراد بالكرسي الجسم الذي تحت العرش بالمعنى الاول
الذي دونه السموات والارض لاحتوائه وربما ينافي كون العرش في الكرسي
لا ينافي كون الكرسي في العرش لان احد الكونين بوجه والاخر بوجه آخر لان
احدهما كون عقلي اجمالي والاخر كون نفساني تفصيلي وقد يكنى بالكرسي كناية
عن الملك لانه مستقر الملك قال المحقق النوري ره في حاشيته على هذا الكتاب
بقوله اقول لنشآت العالم الكلي الجمعي ثلث متطابقة ولكل منها جانب اليمين
واليسار ان شئت قلت جانب العلو وجانب السفل واليمين كل نشأة عرشها
واليسار كرسيها وعرش كل نشأة يحتوي على كرسيها اما كرسي كل نشأة عالية
فيحتوي على عرش نشأة سافلة يكون تحت العالية مثلا كرسي نشأة الجبروت

يحتوى على عرش الملكوت وكرسى الملكوت على عرش الملك المسمى بعالم الناسوت
قوله ص فلما اراد ان يخلق آدم خلقنى واياك اى انزلنا بطريق الفيض من مرتبة
الروح الى مرتبة الروح الكلية وعجنت بذلك النور اى عجين الفرع بالاصل
واو خال الروح فى الغالب وكل مرتبة برزخ بالنسبة الى الفوق والتحت فهذه
الطينة مادة وغالب بالنسبة الى ذلك النور وروح وصورة بالنسبة الى صلب
آدم قوله وغمسنا فى جميع الانهار اى جميع الخيرات اللائقة من الاوصاف
الحسنة ثم خلق آدم واستودع صلبه تلك النور وكان شرف آدم ع من باقى
الخلائق بواسطة كون تلك الطينة في صلبه ع وقد ظهر من هذا المنقول بعد شهادة البرهان
المنقول ان للارواح كينونة سابقة على عالم الاجسام والعقول العادية وا
لارواح الكلية عندنا باقية ببقائه تع فضلا عن البقائه لانها مستهلكة القوا
مطوية الانوار تحت سطوع انوار الجلال لايردن النظر الى ذواتهم مشتغلين فانين
بالله باقية ببقائه اى ليس لهم وجود سوى وجود الحق الاول وقد عرفت معنى
الكينونة السابقة بالنسبة الى الارواح الكلية واما الارواح الجزئية فهى
وان كانت حادثة بعد حدوث البدن لكن لهم وجود ايضا فى صقع العلة
كما هو المقرر عند المحققين ان نحو وجود المعلول كائن فى العلة بنحو الاشرف وبهذه ا
القاعدة قال البسيط الحقيقة كل الاشياء بنحو الاشرف فتم ولكن من القيادة

قال

قال سعد بن جبير لم يخلق الله خلقا اعظم من الروح ولو شاء ان يبلغ
السموات والارضين فى لقمة لفعل ع قال بعضهم الروح لم يخرج من امر كن
لانه [illegible]
لانه كان عليه الذل قيل فمن اى شىء خرج قال من بين جماله وجلاله انتهى اقول
معنى كلامه ان الروح هو امره تعالى وقوله كن فهو نفس امره تعالى الذى به تكون
الاشياء فسائر الموجودات خلقت فكانت من امره وامره لا يكون من امره
والا لزم الدور او التسلسل بل عالم امره سبحانه نشأ من ذاته نشو الضوء
من الشمس والنداوة من البحر والمراد بالروح روح الكل وهذا الكلام كناية
ان كون وجوده اشد من وجود ما كثيرا قوله من بين جماله وجلاله اشارة
الى تنزيهه عن النقايص واتصافه بالاوصاف الكثيرة وقال ابن بابويه القمى
فى كتاب الاعتقادات اعتقادنا فى الانبياء والرسل والائمة عليهم السلام
ان فيهم خمسة ارواح روح القدس وروح الايمان وروح القوة
وروح الشهوة وروح المدرج وفى المؤمنين اربعة ارواح وفى الكافرين
ثلثة ارواح واما قوله ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى فانه
خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل كان مع رسول الله ومع الملائكة
وهو من الملكوت انتهى كلامه وقد اخذ هذا الكلام من ائمتنا المعصومين
والمراد من الروح القدس الروح الاول الذى هو مع الله من غير اراحة

الى ذاته وهو المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال ومن روح الايمان العقل
المستفاد الذي صار عقلا بالفعل بعد ما كان عقلا بالقوة ومن روح القوة
النفس الناطقة الانسانية وهي عقل هيولاني بالقوة ومن روح الشهوة
النفس التي شانها الشهوة والغضب ومن روح المدرج الروح الطبيعي
الذي هو مبدء التميز والتغذية وهذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول
في الانسان على التدريج فالانسان ما دام في الرحم ليس له الا النفس النباتية
ثم ينشاء بعد الولادة النفس الحيوانية اعني القوة الخيالية ثم يحدث له في
اوان البلوغ الحيوانية والرشد الصوري النفس الناطقة وهو العقل ا[illegible]
واما العقل بالفعل فلا يحدث الا في قليل من افراد البشر وهم العرفاء المؤمنون
حقا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر واما روح القدس فهو المخصوص
بالاولياء والله وهذه الارواح الخمسة انوار متفاوتة في شدة النور وضعفها
كلها موجودة بوجود واحد ذي مراتب متدرجة الحصول فمن وجدت له
والذي يعضد ما ذكره صاحب الاعتقادات من طريق الرواية عن كميل
ابن زياد قال سئلت امير المؤمنين ع فقلت يا امير المؤمنين ع اريد ان
تعرفني نفسي قال ع يا كميل اي الانفس تريد ان اعرفك قلت يا مولاي
وهل هي الا نفس واحدة قال يا كميل انما هي اربعة النامية النباتية والحسية

الحيوانية

الحيوانية والناطقة القدسية والكلية الالهية ولكل واحد من هذه خمس قوى وخاصيتان
فالنامية النباتية لها خمس قوى جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة ومربية ولها خاصيتان
الزيادة والنقصان وانبعاثها من الكبد والحسية الحيوانية لها خمس قوى سمع
وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الشهوة والغضب وانبعاثها من
القلب والناطقة القدسية لها خمس قوى فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث
وهي اشبه الاشياء بنفوس الفلكية ولها خاصيتان النزاهة والحكمة والكلية
الالهية لها خمس قوى بقاء في فناء ونعيم في شقاء وعز في ذل وغنى في فقر وصبر
في بلاء ولها خاصيتان الرضا والتسليم وهذه التي مبدؤها من الله واليه تعود قال الله
ونفخت فيه من روحي وقال يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية
والعقل وسط الكل قال الشيخ الاحسائي تغمده الله بغفرانه قوله ويعضده
الى آخره هذا لا يعضده وليس بينهما مناسبة لان حديث الارواح يذكر فيه قوى
النفس وملكاتها وقوى جسدها وطبيعتها وحديث الكميل في تعداد الانفس ع
ذواتها لا صفاتها ولهذا كانت الانفس باعتبار ذواتها اربعا والارواح خمسا
لان روح القدس في الحديث الاول صفة النفس الكلية الالهية وروح الايمان
صفة النفس الناطقة القدسية وروح القوة وروح الشهوة وروح المدرج صفات
وقوى الحيوانية الحسية معونة القوى الجسمانية التي هي قوى النفس النباتية واجاب

بعض عنه الفضلاء بقوله والمراد في حديث السابق عند النفس الناطقة التي هي عقل
هيولاني فردا من الروح اي الروح القوة والتي صارت بالفعل بعد ما
كانت بالقوة فردا آخر منه اي الروح الايمان فلا منافاة بل يمكن فيما ترائى
من المنافات اعتبار لطيف لعله لكنه الروح والنفس فافهم فاعتبر هل العقل
وسط الكل ثم فسر هذا الفاضل في شرحه العقل وسط الكل اي الواسطة او الكائن
او البحر لانها تشير لانه كما قيل خير الامور اوسطها اقول هذه الكلمات كلها من
الشارحين تدل على تحيرهم في معنى الروح والنفس والسكوت في هذا المقام خير
لاولي الافهام وهذه المقامات ادراكها منحصرة في الانبياء والاولياء ولا يدركها
هذه الافهام الجزئية الخبيثة المتعلقة بالدنيا ونختم الكلام بذكر احاديث التي وردت
في الكافي والاستبصار المقام الاول سئل ابو عبد الله عن الروح التي في آدم قوله
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي قال هذه روح مخلوقة والروح التي في عيسى
مخلوقة واعلم ان الكلام في كشف حقيقة الروح صعب المرام والامساك عن ذلك
كان سبيل ذوي الاحلام وقد عظم الله شأن الروح واجمل على الخلق تعلقه العلم بها
حيث قال لنبيه قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا وعن ابن عباس
انه قال قالت اليهود للنبي صلعم اخبرنا ما الروح وكيف يعذب الروح التي في الجسد
وانما الروح من [illegible] الله ولم يكن نزل اليه فيه شيء فلم يجبهم بشيء فاتاه جبرئيل

بهذه

بهذه الآية قال الجنيد الروح شيء استأثر الله بعلمه ولا يجوز العبارة عنه باكثر
من موجود قال المصنف اعلى الله مقامه هذا الكلام يشبه كلام الانبياء عليهم السلام في
عموم فايدته للعامة واهل الخصوص اذ الموجود لا غير اعرف الاشياء الجب المفهوم
واغمض الاشياء الجب الحقيقة ثم اعلم ان هذه الروح التي وقع ذكره في القرآن
غير نفس التي تبحث علماء الطبيعة عنها لان هذه النفوس كثيرة حسب كثرة الابدان
حادثة بحدوث البدن واما الروح فهي واحدة وكانت قبل الاجساد وقال
ابن عطاء خلق الله الارواح قبل الاجساد لقوله ولقد خلقناكم يعني الارواح
ثم صورناكم يعني الاجساد وقال بعض الاسلاميين الروح عبارة وتمام
بالحيوة على الاشياء هو الحق ويؤيد كلامه قول الشاعر ؛ حق جان جهان است
وجهان جمله بدن ؛ فان كان مراده من الحق الوجود الانبساطي والحق الاضافي
فكلامه في غاية الوجادة والنزاهة وان كان الحق المطلق والوجود الصرف
البحت فكلامه لايخ عن تجوز ثم ان الناس مختلفون في الروح التي تسئل رسول
الله صلعم فقال قوم هو جبرئيل ونقل عن امير المؤمنين ع انه قال هو ملك من الملائكة
له سبعون الف وجه ولكل وجه سبعون الف لسان ولكل لسان سبعون
الف لغة يسبح الله بتلك اللغات كلها ويخلق من كل تسبيحة ملك يطير مع
الملائكة الى يوم القيمة وروي عن ابن عباس ان الروح خلق من خلق الله

صورهم على صورة بني آدم وما نزل ملك من السماء الا ومعه واحد من الروح و
قال بعضهم الروح خلق من نور العزة وابليس خلق من نار العزة ولهذا قال
خلقتني من نار ولم يدر ان النور خير من النار وقال بعضهم قرن الله العلم
بالروح فهي للطافتها تنموا بالعلم كما ان البدن ينموا بالغذاء وهذا في علم الله
لان علم الخلق قليل لا يبلغ ذلك وسئل ابو سعيد الخراز عن الروح المخلوقة
هي قال نعم ولولا ذلك ما اقرّت بالربوبية حيث قالت بلى والروح التي قام
بها البدن واستحق بها اسم الحيوة وبالروح ثبت العقل وبالروح قامت الحجة
ولو لم يكن الروح كان العقل معطلا لا حجة عليه ولا له وقيل انها جوهر مخلوق ولكنها
الطف المخلوقات واصفى الجواهر وانورها وبها ترى المغيبات وبها يكون الكشف
لاهل الحقايق واذا حجبت الروح عن مراعاة السر اساءت الجوارح الادب
لذلك صارت الروح بين تجلّ واستتار وقيل الدنيا والاخرة عند الروح
سواء وقيل الارواح تجول في البرزخ وتبصر احوال الدنيا ومع الملائكة يتحدثون
في السماء عن احوال الآدميين وارواح تحت العرش وارواح طيارة الى الجنان
والى حيث شاءت على اقدارهم من السعي الى الله ايام الحيوة سئل لاي علة
كان رسول الله صلى الله عليه وآله احكم الخلق قال لانه خلق روحه اولا ووقع
في صحبة التمكين والاستقرار الا تراه كيف يقول كنت نبيا وآدم بين الروح

والجسد

والجسد اي لم يكن روحا ولا جسدا والغرض من نقل العبارات ان يعلم ان العقول
متحيرة في كنهها وانه وقع الاختلاف بين المسلمين لانها مخلوقة او غير مخلوقة ولهذا
وقع السؤال من مؤمن الطاق في هذه الرواية لابي عبد الله عليه السلام عن الروح التي
في آدم المذكور في قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي لما في هذه الاضافة
اعني اضافة الروح اليه تعالى من الشرف الموهم لان لا يكون الروح مخلوقة فاجاب
ع ان هذه الروح المنفوخة في آدم روح مخلوقة والروح التي في عيسى المذكورة
في قوله تعالى وكلمته القاها الى مريم وروح منه مخلوقة ايضا اذ سئل ابو عبد الله ع عن قول
الله تعالى وروح منه قال هي روح الله مخلوقة خلقها الله في آدم وعيسى قال
المصنف ره في شرحه على الكافي بقوله اعلم ان افراد الناس وان كانوا من
هذه النشأة الطبيعية متماثلين متفقين بالنوع الا انهم بحسب الباطن ومن حيث
نشأتهم الاخروية متفاوتين تفاوتا عظيما وجنسا واختلافا نوعيا فمنهم طائفة
من الناس ليست لهم من النفوس الا الحيوانية المثالية وطائفة نفوسهم اعلى رتبة
من هؤلاء لانها ناطقة مدركة للمعقولات وهم اصحاب القلوب وطائفة نفوسهم
اجل واعلى من هاتين الطائفتين وهم الذين وصلوا الى مقام الروح و
صارت نفوسهم روحا محضا وعقلا صرفا سواء كانوا في اول الفطرة كذلك
كبعض الانبياء او بعد السلوك كساير الانبياء والاولياء عليهم السلام ثم

كلام مح

نقل حدیث الکمیل الذی مرّ ذکره فی المتن ثم قال علیه ما ذکرناه فاعلم
ان هذه الروح الکلیة الالهیة هی التی لا تعرف حقیقتها الا الکمّل من العرفاء
بالله وهی التی وقع الاختلاف فی انها مخلوقة ام غیر مخلوقة مع اتفاقهم علی
انها باقیة لانها من امر الله وما هو من امر الله فهو باق ولاجل هذا الاختلاف
قال علیه السلام ای الروح فی قوله تعالی وکلمته القاها الی مریم وروح منه روح مخلوق فی
آدم وعیسی انما خصهما بالذکر لان روحهما وجدت بایجاد الله تعالی
فی اول تکونها لفقد خلیفة الواسطة کالاب الجسمانی فیهما واعلم ان العوالم
وان کانت کثیرة غیر محصورة الا انها محصورة فی عالمین اثنین هما
وهو الخلق والامر قال الله تعالی الا له الخلق والامر والخلق بمعنی المساحة
والتقدیر فعبر عن عالم الدنیا وعالم الشهادة وهو کل ما یقع الیه الاشارة الحسیة
او یدرک باحدی الحواس الخمس الظاهرة بعالم الخلق وعبر عن عالم الآخرة
وعالم الغیب وهو کل ما یدرک باحدی الحواس الخمس الباطنة وهی کما
قیل النفس والقلب والعقل والروح والسر بعالم الامر فعالم الامر
هو الاولیات العظایم التی خلقها للبقاء من الروح والعقل والقلم واللوح
والعرش والجنة والنار وسمی عالم الامر امرا لانه اوجده الله بامره وکلمته
لا من شیء بل بعضه نفس الامر والکلمة فان امره لیس حرفا وصوتا بل

١٥٠

جوهرا قدسیا وسمی عالم الخلق خلقا لانه اوجده الله بالوسائط من شیء
کقوله وما خلق الله من شیء فلما کانت هذه الموجودات مخلوقة بالوسائط
من شیء ای من مادة مستحیلة کائنة فاسدة سماها الخلق وخلقها للفناء
لا للبقاء فعلم مما ذکرنا ان قوله تعالی قل الروح من امر ربی انما هو لتعریف
الروح حقیقة بانه من عالم الامر والبقاء لا من عالم الخلق والفناء وانه لیس
معنی الاستبهام کما ظنه جماعة انه تعالی ابهم علم الروح علی الخلق واستأثر بنفسه
حتی قالوا ان النبی صلعم لم یکن عالما به وهذا غایة الجهل برتبة النبی صلعم فان الروح
الامری هو حقیقة ذاته فکیف لا یعرف هو ذاته ونفسه وقال من عرف نفسه
فقد عرف ربه فکیف یجوز ان یقال انه لم یعرف نفسه ولا ربه واکثر الخلایق
لما لم یبلغ فهومهم الی مقام الروح فهم لا جرم بمعزل عن معرفة الروح و
اما النبی صلعم فمحل منصبه وهو حبیب الله وصفیه ان یکون جاهلا بالروح مع انه
عالم بالله وقد منّ الله علیه وعلمک ما لم تکن تعلم وکان فضل الله علیک عظیما
واما سکوته عن الجواب عن سؤال الروح وتوقفه انتظار الوحی حین سالته الیهود
لغموض رأی فی معناه ودقة لا یفهمها الیهود لبلادة طباعهم وفساد قلوبهم
وما یعقلها الا العالمون بل الحق ان الروح لبساطتها وکونها نفس مرتبة
من حقیقة الوجود لا یمکن کشفها لا حد ولا تعریفها الا بهذا التعریف الالهی فهویة

الروح نشأت من امر الله ولهذا وقع الاختلاف في كونها قديمة او حادثة
وفي قوله اي روح مخلوقة خلقها في آدم وعيسى وفيه يجب التنبيه عليهما وهي
انه قيد كونها مخلوقة بانها مخلوقة في آدم وعيسى ولم يقل مخلوقة على الاطلاق
بلا قيد وقد قال عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين فاعلم ان
الارواح كلها مخلوقة من روح واحدة وهي روح النبي صلعم وروحه اصل
الارواح ولهذا سمي اميا اي انه ام الارواح كما ان اللوح المحفوظ
ام الكتاب لانها منتسخة منه فكما كان آدم ابو البشر وخليفة الله
في الارض كان النبي صلعم ابا الارواح وخليفة الله في عالم الارواح
فالروح خليفة الله ويجمع صفاته الذاتية كالعلم والحيوة والقدرة
والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء والجسد خليفة الروح
ويجمع صفاته وذلك ان الله لما خلق روح النبي صلعم كان الله ولم يكن
معه شيء آخر حتى نسبها او يضاف اليه الروح غير انه بل كان روحه اول
شيء تعلقت به القدرة الازلية ولذلك شرفه بتشريف الاضافة الى
نفسه فسماه روحي كما سمي اول بيت وضع للناس شرفه بالاضافة الى
نفسه فقال بيتي ثم حين اراد ان يخلق آدم سواه ونفخ فيه من روحه
اي من روح المضاف الى نفسه وهو روح النبي صلعم كما قال واذا سويته

ونفخت

ونفخت فيه من روحي ولم يقل نفخت فيه روحي بلا كلمة من ليكون دالة
على ان الروح المنفوخ في آدم هو بعينه روح النبي صلعم بل كان روح آدم
متولدا فالنبي صلعم واله الاب الروحاني لابي البشر وساير الانبياء وآدم
ابو البشر الجسماني للنبي وساير البشر كما قيل واني وان كنت ابن آدم
صورة فلي فيه معنى شاهد بابوة وقيل بالفارسية شعر گر بصورت من
ز آدم زاده ام * پس بمعنی جد جد افتاده ام * وكذلك ارواح حوا واولاد
آدم مخلوقة من روح النبي صلعم بقوله ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين
ثم سويه ونفخ فيه من روحه وكذلك قال في حق روح عيسى عم ونفخنا فيه من
روحنا فكانت النفخة لجبرئيل عم والروح من روح النبي صلعم المضاف الى الحضرة
الالهية ولاجل كون حقيقة الروح على هذه المنزلة والشرف قصرت افهام
الناس عن دركها وتلاشت العقول عن ادراكها كما تتلاشى انوار الابصار
في شعاع الشمس ولهذا قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا الثالث سئل ابو عبد الله
عن قول الله عز وجل ونفخت فيه من روحي كيف هذا النفخ فقال ان الروح
متحرك كالريح وانما سمي روحا لانه اشتق اسمه من الريح وانما اخرجه على لفظ
الريح لان الارواح مجانس الريح وانما اضافه الى نفسه لانه اصطفاه على
ساير الارواح كما قال لبيت من البيوت بيتي ولرسول من الرسل خليلا واشباه

ذلك ولكل مخلوق محدث مربوب قال العلامة اعلى الله مقامه في شرحه على الكافي
لما كان النفخ في اللغة من التحريك والحركة لا يكون الا في الجسمانيات وقع السؤال
عن معنى قوله ونفخت فيه من روحي لان الروح ليست جسمانية ولا شيئا منطبعا
في الجسم كما هو عند المحققين ويمكن الجواب بان الروح وان لم يكن في اصل جوهره
من هذا العالم الا ان له مظاهر ومجالي في الجسد واول مظهر له في البدن بخار
لطيف دخاني شبيه في لطافته واعتداله بالجرم السماوي ويقال له الروح الحيواني
وهو مستوى الروح الامري الذي هو من عالم الامر ومركبه ومطيته وقواه والاطباء
كثير من الطبيعيين لا يعرفون من النفس غير هذا الجرم اللطيف النوراني فاذن نقول
هذا الروح الطبيعي دائم التحلل والتبدل فهو جرم هوائي متحرك واليه اشارة بقوله
ان الروح متحرك كالريح ولما كان النفخ عبارة عن تحريك هواء يشتعل به الحطب
ونحوه كالفحم فالبدن كالفحم وهذا الروح كالهواء الذي في منافذ الفحم والحواس
والنفخ سبب لاشتعال الروح البخاري بنار النفس وتنورها بنور الروح الامري
فللنفخ صورة وحقيقة ونتيجة فصورته اخراج الهواء من آلة النفخ الى جوف المنفوخ فيه
حتى يشتعل نارا وهذه الصورة في حق الله تعالى محال ولكن النتيجة والمسبب غير محال و
قد يكنى بالسبب عن النتيجة والاثر المترتب عليه كقوله تعالى وغضب الله عليهم فانتقمنا
منهم وصورة الغضب عبارة عن نوع تغير في نفس الغضبان يتاذى به ونتيجته اهلاك

المغضوب

المغضوب عليه او زجره وايلامه فعبر في حق الله عن نتيجة الغضب بالغضب وعن نتيجة
الانتقام بالانتقام فلذلك يمكن ان يقال ههنا انه عبر عما ينتج نتيجة النفخ بالنفخ وان
لم يكن على صورة النفخ ولكن نحن لا نكتفي في الاسماء التي هي مبادي افعال
الله تعالى بهذا القدر وهو مجرد ترتب الاثر من غير حقيقة يكون بازاء الصورة بل نقول
حقيقة النفخ الذي في عالم الصورة عبارة عن اخراج شيء من جوف النافخ
الى جوف المنفوخ فيه كما ذكر ونحوه هي اضافة نور سره العلوي الالهي على البخار
اللطيف المعتدل المستوى اعني به الروح الحيواني القابل لفيضان النور العقلي
والروح الالهي قبول البلور لفيضان النور الحسي من الشمس النافذ في اجزائه و
اقطاره وكذا يكون انوار الحس والروح الحيوانية نافذة في كل جزء من اجزاء القالب
البدن فعبر عن افاضة الروح على البدن بالنفخ فيه واعلم انه كما يفيض النفس
على البدن عند التسوية والتعديل المزاجي فكذا يفيض الروح العلوي الذي هو من
امر الله على النفس عند حصول التسوية وتعديل الاخلاق وتوسطها بين الاطراف
المتضادة بحصول ملكة العدالة فبالتسوية الاولى ونفخ الروح الادنى يستحق الانسان
مسجودية القوى الحيوانية والاستواء على عرش الروح البخاري بخلافة الله
في ارض البدن وبالتسوية الثانية ونفخ الروح الاعلى يستحق خلافة الله في السموات
ومسجودية الملائكة والاستواء على عرش النفس الناطقة الكلية فاذا تقرر ما ذكره

فان قال قايل فما السبب الذي اشتعل به الروح الحيوانية في فتيلة النطفة
التي هو صفة في الفاعل وصفة في القابل واما صفة الفاعل فالجود الالهي وهو منبع كل
وجود لانه فياض بذاته على كل ما له استعداد قبول الوجود حقيقة ومثاله فيضان
نور الشمس على كل قابل للاستنارة عند ارتفاع الحجب بينهما وقابل الاستنارة
هي سطوح المتلونات كالارض ونحوها واعماق الاجسام المقتصدة في الكثافة و
الشفافة كالبلور والزجاجة دون الهواء الذي لا لون له ولا اقتصاد في رقة القوام
واما صفة القابل فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال فاذا سويته
ومثال صفة القابل كصقالة الحديد فان المراة التي ستر وجهها بالصدى لا تقبل
الصورة وان كانت محاذية للصورة فاذا استعمل الصيقل بتصقيلها فكلما
حصل الصقال حصلت فيه الصورة من ذي الصورة المحاذية دفعة بلا تكلف فكذلك
اذا حصل الاستواء في قابل الروح كالنطفة حدثت فيها الروح من خالق
الروح من غير تغير في الخالق بل انما حدثت الروح وتعلقت الآن لا قبله
لتغير المحل او المتعلق بحصول الآن لا قبله فاذا علمت الحال فقس كيفية افاضة
الروح الادنى على القابل الادنى ومعنى تسويته وافاضته وقبوله للفيض فقس
عليه نظاير ما ذكرنا في كيفية افاضة الروح الاعلى ولا ينبغي ان تفهم من الفيض
ما تفهم من فيضان الماء من الاناء على الارض بانفصال جزء من ماء الاناء

عليها

اشتعل نسخه

عليها بل افهم منه لا اقل ما تفهمه ان كنت من اهل التميز من فيضان نور الشمس
على الارض ولقد غلط قوم فيه ايضا فظنوا انه ينفصل من شعاع جرم الشمس و
يتصل بالارض وينبسط عليها وهو خطاء بل نور الشمس سبب لحدوث شيء يناسبه
في النورية وان كان اضعف منه في الارض فكذلك الجود الالهي سبب لحدوث
انوار الوجود في كل ماهية قابلة للوجود على حسب ما يليقها واقرب القوابل اليه
المادة الانسانية فافاض عليها اشرف الانوار الوجودية وعبر عنه تارة بروحي
وتارة بنور ربها كما في قوله واشرقت الارض بنور ربها فقد ظهر لك من هذه
المباحث ان الروح العلوي من عالم آخر وان مظهره ومورده من هذا العالم
وسمي باسمه وهو دايم الحركة كالريح فان الريح عبارة عن الهواء المتحرك ولهذا
اشتق اسمه وهو الروح من الريح فقوله ان الروح كالريح بيان للسبب لكونه منفوخا
والنفاذه بصفة المنفوخية وقوله انما سمي روحا لانه اشتق من الريح بيان لتسمية
الروح روحا لوقوع هذا الاشتقاق وقوله وانما اخرجه على لفظ الريح بيان لوجه
هذا الاشتقاق فكانه قيل لماذا اشتق من الريح فقال لان الارواح مجانس
الريح وتذكير مجانس لانه على تقدير شيء مجانس ووجه هذه المجانسة ان كلا منهما
منشاء الحيوة اما الروح فمنشاء الحيوة الدايمة الاخروية واما الريح الذي يحيط
فمنشاء الحيوة المنقطعة الدنيوية فان قلت فما حقيقة هذا الروح التي هي منشاء الحيوة

الابدية وما وجه تعلقه بهذا البدن وهو داخل فيه او خارج عنه متصل به او منفصل
عنه فنقول ليس هو بداخل في البدن ولا خارج عنه بالمباينة ولا هو متصل به
ولا منفصل عنه لان مصحح الاتصاف بهذه الامور الجسمية والتحيز قد انتفى عنه
وكلا الضدين منفكان عنه كما ان الفلك لا حار ولا بارد والجماد لا عالم ولا
جاهل لان مصحح الحرارة وضده العنصرية وقبول الاستحالة والكون والفساد
ومصحح العلم ومقابله الحيوة فاذا انتفى القابل انتفى الضدان وليس ايضا هو
في جهة من الجهات بل منزه عن الاختصاص بالجهات والاتصال بالاجسام
والحلول فيها ولا هو عرض بطل لان العرض لا يتصف بصفة لانه نفس الصفة فلا
يقبل صفة اخرى سيما الصفات المتقابلة كالعلم والجهل والشجاعة والجبن و
الخوف والرجاء والفرح والغم فان قيل لماذا منع رسول الله عن افشاء هذا
السر وكشف هذه الحقيقة فقال قل الروح من امر ربي قلنا لغموضه وعدم انحصار
حقيقته في حد خاص لقصور طبايع الناس عن احتمال حقيقته ومعناه بل عن احتمال
وصفه ونعته عن كونه ليس بجسم ولا جسماني ولا داخل في الاجساد ولا خارج عنها
ولا متصل بها ولا منفصل عنها فان الناس قسمان خواص وعوام اما من غلبت
العامية على طبعه فهذه الصفة لا يتصورها ولا يصدق بوجودها في حق الله فكيف
في حق غيره كالروح الانساني ولهذا انكرت الكرامية والحنابلة ومن جمد جمودهم

فمن

فمن كانت العامية اغلب عليه فجعلوا الله سبحانه جسما او زعموا انه لا يعقل
موجود الا جسما محسوسا بالفعل او من شانه ان يكون محسوسا مشارا اليه ومن
ترقى عن العامية قليلا نفى الجسمية ولم يقدر ولم يطق ان ينفي عنه عوارض
الاجسام فاثبت الجهة وكونه مرئيا ومن ترقى عن هذه العامية المعتزلة فاعترفوا
بوجود موجود ليس بجسم ولا جسماني لا في مكان ولا في جهة لكنهم احالوا ان يكون
هذه الصفة لغير الله فاذا ذكرت هذا لغيره كفروك وقالوا انك تصف نفسك بما
هو صفة الاله على الخصوص فكانك تدعي لنفسك الالهية والاشراك وربما
قالوا كما يستحيل ان يجتمع اثنان في مكان واحد يستحيل ايضا في لا مكان لانه
كما يستحيل اجتماعهما في مكان لارتفاع الامتياز منهما فكذلك اذا وجد اثنان
كل واحد منهما ليس في مكان فلم يحصل التميز والفرق وهذا القول غلط وخطاء
فليس كل امتياز بين شيئين بمكان اذ ربما يمتاز احد الشيئين عن الاخر
بالحد والحقيقة كالاعراض المختلفة في محل واحد فيتميز اللون عن الطعم ليس بمكان
ولا زمان فيجوز اجتماعهما في جسم واحد وكذا يتميز العلم عن القدرة بذاته وان كانا
حاصلين في نفس واحدة فاذا صار اجتماع الحقايق المتخالفة بذواتها في محل
واحد فبان تصور الاشياء مختلفة الحقايق بذواتها متفقة في امر سلبي هو
سلب المكان وسلب الجهة يكون اولى واما الخواص وهم اعاظم الحكماء الالهيين

والاكابر الصوفية فكلهم قائلون بحقيقة الروح وتجرده عن عالم الاجسام وفهم
من متكلمي الاسلام قدماء اصحابنا الامامية ره كابن بابويه القمي والشيخ المفيد
رضي الله والمرتضى علم الهدى جيما استفادوا من ائمتهم المعصومين ع و
من الاشاعرة الراغب الاصفهاني والغزالي والفخر الرازي لكن يجب ان
يعلم ان حقيقة الروح ليست بما يمكن تحديده وانها ذات درجات ومقامات
ليس لها حد واحد وهذه الارواح البشرية كيف اتفقت من مراتب عظيمة
ثم بين هذه الارواح تفاوت عظيم وكذا بين ارواح الملائكة فلكل
منهم مقام معلوم وكما ان اجساد آدميين صغيرة بالقياس الى اجرام
الكواكب والسموات فكذلك ارواحهم بالنسبة الى ارواح الملائكة
فافهم وتحقق ان الارواح البشرية قبل ان تستكمل وترتقي الى سائر الدرجات
حقيرة بالاضافة الى ارواح الملائكة كاجسادهم بالاضافة الى اجساد العالم
وللارواح الملائكة ترتب وكل منهم منفرد برتبة ولا يجتمع في مرتبة واحدة
اثنان بخلاف الارواح المتكثرة البشرية فان جميعها في بداية الفطرة في حد
واحد وبعد الترقي والاستكمال ايضا قد يكون عدة منها متساوية في الرتبة
مختلفة بالهيئات والعوارض المشخصة واما الارواح الملكية فكل واحد
نوع براسه هو كل ذلك النوع واليه الاشارة بقوله وانا لنحن الصافون

وانا

وانا لنحن المسبحون وبقول النبي ان الراكع منهم لا يسجد والقائم منهم
لا يركع وانه ما من احد الا وله مقام معلوم ثم من الارواح الانسانية من
قال كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وقوله لي مع الله وقت الحديث فمع
هذا التفاوت والاختلاف كيف يمكن تحديد حقيقة الروح وتعريفها الا بما وقع
القرآن في قوله تعالى قل الروح من امر ربي قوله ع وانما اضافه لانه اصطفاه على سائر
الارواح لما ذكرناه او لان الروح شيء متحرك كالريح وانها مجانس الريح
فكانه ورد السؤال بانها مع هذه الصفة يعني الحركة والمجانس للريح كيف يضاف
الى الله تعالى في قوله تعالى ونفخت فيه من روحي فان كانت النسبة اليه لان وجودها
به ومنه فجميع الاشياء وجودها حاصلة به تعالى ومنه وقد نسب البشر الى الطين فقال
اني خالق بشرا من طين ثم قال واذا سويته ونفخت فيه من روحي وان كان
معناه انه جزء من الله فائض على القالب كما يفيض المعطي المال على السائل فيقول
افضت عليه من مالي فهذا يوجب تجزية ذاته وذلك محال فاشار الى الجواب بانه
تعالى اضاف الروح الذي هو منشأ الارواح البشرية ومبلغها الى ذاته لانه
اصطفاه وشرفه على سائر الارواح وقد تقدم ان قوله نفخت بمعنى افضت فلو نطقت الشمس
مثلا وقالت افضت على الارض نوري فيكون صدقا ويكون معنى النسبة ان
النور من جنس نور الشمس وان كانت في غاية الضعف بالاضافة اليه تعالى وقد

عرفت ان الروح بسيط مصفى منزه عن الجهة والمكان وقبول التجزية وكونه
لا داخل الجسد ولا خارجه ولا متصل به ولا منفصل عنه ومع ذلك لا جزء من
اجزاء الجسد الا هو معه اينما ثم اعلم ان هذه الارواح البشرية المنفوخة
في قوالبها باذن الله غير الروح المضاف اليه تعالى لما دلت عليه كلمة من الابتدائية
لا التبعيض كما علمت ان الروح ليس متجزيا بل هذه الارواح البشرية بالاضافة
الى ذلك الروح كسرج مقتبسة من نار عظيمة او كالاضواء الحاصلة من الروازن
والثقب والجدران من ضوء الشمس قوله ع وكل ذلك مخلوق مصنوع محدث
مربوب مدبر اي كل واحد من تلك الارواح سواء الذي اصطفاه او ساير
الارواح مخلوق مصنوع وانما ذكر هذه الالفاظ الخمسة تاكيدا او توضيحا لنفي
كونه قديما حيث وصف الارواح بصفات متعددة دالة على الحدوث والافتقار
اما كونها مخلوقة فالخلق بمعنى الايجاد او بمعنى التقدير وكلاهما تدلان على ان لها
موجدا مقدرا واما كونها مصنوعة فمعناه ان وجودها بصنع صانع واما كونها محدثة
فمعناه ان وجودها متاخر عن وجودها فلم يكن وجودها من ذاتها فلها محدث واما
كونها مربوبة فالتربية عبارة عن تبليغ الى كماله على التدريج فالارواح البشرية
متكاملة لا دفعة وهي قابلة للترقي والتوجه الى غاياتها الاصلية والتقرب الى الله
تع واما كونها مدبرة فهو من جهة انها ذات قوى مترتبة والات وجنود مختلفة

واقعة

واقعة على نسق وانتظام فدل ذلك على انها مدبرة بفعل فيها هذه التدبيرات
اللائقة والترتيبات الضرورية او النافعة كما دل عليه علم التشريح الرابع
سئل ابو جعفر ع عما يروون ان الله خلق آدم على صورته فقال هي صورة
محدثة مخلوقة اصطفاها واختارها على ساير الصور المختلفة فاضافها الى نفسه
كما اضاف الكعبة الى نفسه والروح الى نفسه فقال بيتي ونفخت فيه من روحي
قال المص اعلى الله مقامه في شرح هذا الحديث مع الاختلاف في كونه مرويا عن
النبي ص وروي على صورة الرحمن ايضا والغرض من قوله ع هي صورة محدثة
ان لا يتوهم احد ان لله صورة كصورة الانسان وانه ليس كمثله شيء او يكون
للانسان صورة غير محدثة لكونه على صورة ذاته فازاح هذا الوهم ويجب ان يعلم
ان الصورة كما مر في كتاب العقل اسم مشترك بين معان كثيرة فقد يطلق على
ترتيب الاشكال ووضع بعضها من بعض واختلاف تركيبها وهي الصورة
المحسوسة وقد يطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة فان للمعاني ترتيبا و
تركيبا ايضا وتناسبا فيقال صورة هذه المسئلة كذا وصورة الواقعة كذا
وقد يطلق لغير هذين المعنيين فيقال للوجود الخارجي للشيء صورة في الخارج
ويقال للماهية العقلية له صورة في العقل ويقال لتمام الشيء في ذاته او عرضه
صورته فالنطق مثلا صورة الانسان والبياض صورة الجسم الابيض ويقال

لتقوم المادة نوعا صورتها ذاتي للوجود المجرد عن المادة صورة بلا مادة
فالمراد بالصورة هنا المعنى الثالث وهي النسبة المعنوية والترتيب العقلي واعلم
ايضا ان الله تعالى منزه عن المثل في الذات وعن الشبه في الصفات ولكن لا
يستحيل في حقه المثال وهو المضاهاة في الاضافات والسلوب لانها خارجة عن
ذاته منزه عن المثل لا عن المثال ولهذا قال ولله المثل الاعلى ولولا بين
نفس الآدمية والرب من المضاهاة لم يجب من معرفتها معرفته ولم يقل النبي
من عرف نفسه فقد عرف ربه فللنفس مناسبة ومضاهاة مع باريها في الذات
والصفات والافعال اما الذات فالنفس مجردة عن المكان والحيز والجهة والجسم
فليست بجسم ولا بعرض ولا متحيز ولا تقابل الاشارة الحسية ولا ايضا متصل
بهذا العالم ولا منفصل ولا داخلة في العالم ولا خارجة وهذا الكل من الصفات
التقديسية لذاته تعالى واما الصفات فقد خلقها الله موجودا حيا قادرا سميعا بصيرا
متكلما اما في هذه النشأة البدنية فبالآلات الجسمانية فيتكلم باللسان ويبصر
ولكن بجارحتين العين والاذن ويقدر بالاعصاب والعضلات اذ
هذا غاية ما يمكن في هذه النشأة الباطنة فكلها حاصلة لها في ذاتها من غير حاجة
لها الى آلة مباينة لذاتها الا ترى انها في المنام وهو جزء من اجزاء الآخرة
ترى وتسمع وتتكلم وتقدر بذاتها لا بآلة واما الافعال فقد ذكرنا في الكتاب الاول

ان افعال الانسان كافعال الله عند صدورها منه وبروزها من مكامنها
عنها الى مظاهر شهادتها لها اربع مراتب لكونها اولا في مكمن روحه الذي
هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كانه غير مشعور بها ثم تتنزل الى حيز قلبه عند
استحضارها واخطارها بالبال كلية ثم تتنزل الى مخزن خياله مشخصة جزئية ثم
تحرك اعضائه بحركة الاعصاب والاوتار والعضلات عند ارادة اظهارها
فيفعل في الخارج ما كان يقدره اولا فكذلك الحال في الافعال الالهية
التي تحدث في عالم الكون اذ المرتبة الاولى بمثابة القضاء الالهي والمرتبة
الثانية بمثابة صورة اللوح المحفوظ والثالثة بمثابة صورة القدر الرباني في
لوح المحو والاثبات والنفس المنطبعة السماوية والرابعة بمثابة الصورة
الحادثة في المواد العنصرية ولا شك في ان التنزل الاول لا يكون الا
بارادة كلية والتنزل الثالث بارادة جزئية تنضم لا الارادة الاولى الكلية
فتتخصص وتصير جزئية فينبعث بحسب ملائمتها ومنافرتها اي جزئيتها الى
ارادة جازمة داعية الى اظهار ذي الصورة في الخارج فيظهر الفعل في
الخارج بحركة الاعصاب والاعضاء التي بمثابة حركة السماء وكما ان
سلطان الروح الذي هو العقل والادراك لا يظهر اولا الا في الدماغ
فكذلك سلطان الروح الاعظم الذي هو روح العالم لا يظهر الا في

فی العرش وکما ان مظهر الاول فینا هو الروح البخاری المنبعث من
القلب الذی هو منبع الحیوة فکذا مظهر الاول لافعال الله هو الکرسی ثم
السموات التی کالاعضاء البسیطة فینا وروح الفلک اعنی نفسه المنطبعة بمثابة
الروح الحیوانیة فینا ووجود الحوادث فی عالم الارض کوجود الفعل
الارادی منا کالکتابة ونحوها فی مادته الخارجة کالقرطاس ونحوه قال
الغزالی فی بعض رسائله مبدء فعل الارادی ارادة تظهر اثرها فی القلب
اولا فیسری منه اثر بواسطة الروح الحیوانی الذی هو بخار لطیف منبعث
من تجویف القلب متصاعدا الی الدماغ ثم یسری منه اثر الی الاعصاب
الخارجة من الدماغ ومن الاعصاب الی الاوتار والرباطات المتعلقة
بالفعل فینجذب الاوتار فیتحرک به الاصبع فیتحرک بالاصابع القلم
وبالقلم المداد مثلا فیحدث منه صورة ما ترید کتابته علی وجه القرطاس
علی وفق ما یتصور فی خزانة التخیل فانه ما لم یتصور صورة المکتوب
فی الخیال اولا لا یمکن احداثه علی البیاض ثانیا ومن استقرا افعال
الله وکیفیة احداثه الحیوان والنبات علی الارض بواسطة تحریک السموات
والکواکب علم ان تصرف الادمی فی عالمه اعنی بدنه یشبه تصرف
الخالق فی العالم الاکبر وهو مثله وانکشف له ان نسبة شکل القلب الی

تصرفه

الی تصرفه نسبة العرش ونسبة الدماغ ونسبة الکرسی وان الحواس
کالملائکة الذین یطیعون الله طبعا ولا یستطیعون لامره خلافا ولا
عصیانا وان الاعصاب والاعضاء کالسموات والقدرة فی الاصبع کالطبیعة
المسخرة المذکورة فی الاجساد والقلم والقرطاس والمداد کالعناصر التی
هی امهات المرکبات فی قبول الجمع والترکیب والتفرقة وخزانة التخیل
کاللوح المحفوظ فمهما اطلع احد بتحقیقه علی هذه الموازنة عرف معنی قوله ص ان
الله خلق آدم علی صورته ولکن معرفة ترتیب افعال الله غامضة تحتاج
الی علوم کثیرة وقال ایضا فلولا ان الله تعالی جمع فی الادمی ما هو مثال جملة العالم
حتی کانه نسخة مختصرة من العالم وکانه رب فی عالمه متصرف فیه لما عرف
العلم والتصرف والربوبیة والفعل والقدرة وسایر الصفات الالهیة
ولولا هذا المضاهاة لم یقدر الانسان علی الترقی من معرفة نفسه الی
معرفة ربه فصارت النفس بمضاهاتها وموازنتها مرقاة الی معرفة خالق
النفس فاذن نقول المراد بالصورة فی قوله تعالی ان الله خلق آدم
علی صورته نسبة ذات الله تعالی الی مجموع العالم مع ترتیبه ونظامه
ووقوع کل جزء من اجزائه علی نسبة خاصة الیه تعالی وکون بعضها بواسطة
بعض وقرب بعض منه تعالی وبعد البعض ولا شک ان نسبته تعالی الی العالم

افضل النسب واشرفها ولذلك قال اصطفاها الله واختارها على ساير
الصور المختلفة اى على ساير النسب التى يكون فى العالم فان هذه النسبة
يكون بين امور مترتبة بالذات ترتيبا يرتقى بها الكثرة الى وحدة ويصير
بها الكثير واحدا فاضافها بشرفها وفضيلتها على غيرها الى نفسه كما اضاف
الكعبة الى نفسه فى قوله تعالى طهرا بيتى للطائفين لانه اول بيت وضع للناس
واضاف الروح الى نفسه فى قوله واذا سويته ونفخت فيه من روحى
لان الروح اشرف ممكن وافضل مخلوق واكرم جوهر فى العالم فى حدوث العالم

المشعر الثالث العالم بجميع ما فيه حادث زمانا اذ كل ما فيه مسبوق الوجود
بعدم زمانى بمعنى ان لا هوية من الهويات الشخصية الا وقد سبق عدمها
وجودها سبقا زمانيا وبالجملة لا شىء من الاجسام والجسمانيات
المادية فلكيا كان او عنصريا نفسا كان او بدنا الا وهو متجدد الهوية غير
ثابت الوجود والشخصية مع برهان لاح لنا عند الله لاجل التدبر فى
آيات الله تعالى وكتابه العزيز مثل قوله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد
وقوله على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان يشأ يذهبكم
ويأت بخلق جديد وقوله والسموات مطويات بيمينه وقوله انا نحن نرث
الارض ومن عليها والينا يرجعون وقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك

ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى كل من فى السموات والارض الا آتى الرحمن
عبدا وكلهم آتيه يوم القيمة فردا واعلم ان الحدوث على قسمين ذاتى وزمانى
اما الاول فمعناه كون الشىء مسبوق الوجود بالعدم المقابل للوجود من شانه
ان يحصل فى زمان لانه لا يكون الا فى زمان وقدم كل شىء بمقابله ولا كلام
بين الحكماء والمليين فى ان العالم بل كل ما كان سوى الواجب حادث ذاتى
مسبوق الوجود بالغير وهو الواجب جل مجده سوى الدهرية والطباعية فانهم
والدهرية هم يسندون الحوادث الى الدهر والطباعية يسندون الى امزجة
الاجسام فالمؤثر عند الطائفة الثانية امزجة الاجسام وكيفياتها وعند الطائفة
الاولى المؤثر صور الاجسام وطبايعها سيما طبايع العلويات واما الحدوث
الزمانى فمختلف فيه بين طائفة من الحكماء والمتكلمين وتفصيل مذهب هؤلاء
الحكماء ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها والعنصريات
قديمة بموادها لا بصورها الا بحسب الجنس بمعنى انها لم يزل عنصرا ما وقدماؤهم
على ان الاجسام قديمة بذواتها لا بصفاتها واختلفوا فى تلك الذوات انها
جسم او ليس بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العنصر كلها او واحد منها او اجسام
صغار صلبة وعلى تقدير عدم الجسمية قيل نور وظلمة حدث العالم من امتزاجها
وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات كذا قال

المقاصد نقلا عن الامام ثم قال والظاهر انها رموز على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء والمصنف بوجه اختار مذهب الحكماء وبوجه اختار مذهب المتكلمين اما اختيار الاول فلما افاد في كتبه المبسوطة في بيان ربط الحادث بالقديم بان الواجب تعالى ذاته المقدسة تام وفوق التمام وكل كمال يتصور فهو متحقق فيه بالفعل فما يمكن وان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وحيث كان الامر كذلك فان كان قادرا على ايجاد العالم ولم يوجده مع امكانه كان بخيلا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وان كان لمصلحة بتأخر وجود العالم عليها فان كان المصلحة ترجع الى ذاته فلم يكن واجب الوجود تاما من جميع الجهات بل ناقصا فيها وان كان ترجع الى العالم فالعالم على فرض عدمه كيف ترجع المصلحة اليه ولهذا الاشكال ذهب الحكماء بان العالم قديم بالزمان والمتكلمون قالوا في المقام اشياء نذكرها تبصرة للافهام فمنهم قال العالم متأخر الوجود عن البارى تعالى ذو اختيار لغرض ومصلحة لا يعرف هذه المصلحة الا نفسه كصاحب التجريد المحقق الطوسى وبعضهم قال خص الحدوث بوقت اذ لا وقت قبله كالكعبى وبعضهم قال بالزمان الموهوم وبعضهم قال بالزمان التوهم والحق ان السكوت خير من هذه الاقوال واما اختيار الثانى فلما قال ان العالم مع انها دايم ابدا بالزمان حادث على نحو ما قرر فى الشريعة المطهرة ولكن فهمه موقوف على مقدمة وهى ان الحركة على

ما سبق

ما سبق ذكره هى خروج الشىء من القوة الى الفعل تدريجا وهى لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بامور ستة الفاعل والقابل وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان وقد افاد المحقق الطوسى اعلى الله مقامه فى اخصر العبارة بقوله وتوقفه على المتقابلين والعلتين وما لمنسوب اليه والمقدار اما الاول فلان الخروج يحتاج الى مخرج يخرجها وهو اما عقلا او طبيعى لا سبيل الى الاول لان فاعل الشىء علة ما ثبت فى محله يجب ان يكون حاملا لفعله والفعل اذا كان تدريجيا غير قار فيجب ان يكون فاعله ايضا كذلك ولا شك ان الحركة امر تدريجى غير ثابت بحسب الوجود فيجب ان يكون فاعله مثله ايضا فاذن ثبت ان يكون فاعله الطبيعة لكونها وان كان اشرف وجودا من الحركة لكن تناسبها من حيث التغير وعدم الثبات كما سيأتى انشاء الله فالفاعل المباشر للحركة الطبيعة قال المصنف اعلى الله مقامه فى كتابه الكبير فصل فى حكمة مشرقية اعلم ان الحركة لما كانت محركة الشىء لانها نفس التجدد والانقضاء فيجب ان يكون علته امرا غير ثابت الذات والا لم يتعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة حركة والتجدد متجددا بل سكونا وقرارا فالفاعل المزاول لها امر يكون الحركة لازمة لها فى الوجود بالذات وكل ما كانت الحركة من لوازم وجودها فلها ماهية غير الحركة لكن الحركة لا ينفك عنها وجودا وكل ما يكون من لوازم وجود الشىء الخارجى فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك

اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية لوجود
فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لابد ان يكون ثابت المهية متجدد الوجود
وستعلم ان العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست الا الطبيعة وهي جوهر
يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعا وهي كمال اول للجسم الطبيعي من حيث هو بالفعل موجود
فقد ثبت وتحقق من هذا ان كل جسم امر متجدد الوجود سيال الهوية وان
كان ثابت المهية وبهذا يفرق عن الحركة لان معناها نفس التجدد والانقضاء
وبهذا يثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانية وساير اعراضها
فلكية كانت او عنصرية فما ذكر في الفصل السابق من ان موضوع الحركة لابد
وان يكون امرا ثابت الذات صحيح اذا عني بموضوع الحركة موضوعها بحسب المهية
لان موضوع المتجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته وهويته غير متجدد
او عني به موضوع الحركات الغير اللازمة للوجود كالنقلة والاستحالة والنمو
وما ذكر ايضا فيه ان موضوع الحركة مركبة من ما بالقوة وما بالفعل قول
مجمل يحتاج الى التفصيل هو ان الموضوعية والمعروضية ان كانتا في الوجود
كما في الحركات العارضة للجسم فحق ان موضوعها مركب في الخارج من امر يكون
بالقوة متحركا لان كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو
بحاله وان كانتا بحسب التحليل العقلي كما في اللوازم فالقابل والفاعل هناك

امر واحد والقوة والفعلية جهة واحدة اي ما بالقوة عين ما بالفعل كل منها
متضمن للآخر وكما ان ثبات الحركة عين تجددها وقوتها على الشيء عين فعلية
القوة على ذلك الشيء فكذلك حكم ثبات ما به الحركة وهي الطبيعة الكائنة في الاجسام
فانها عين تجدد الذات انتهى واما الثاني فلما علمت ان الحركة امر تدريجي لها
وجود بين القوة والفعل بل هي امر متصل تدريجي قطعي لا وجود له على وصف الحضور
والجمعية الا في الوهم فيجب ان يكون شيء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة فاما ان
يكون هذا الثابت امرا بالقوة او امرا بالفعل ومحال ان يكون بالقوة اذ ما لا وجود له بالفعل
لا يوصف بشيء اصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقي ان يكون موضوعها امرا ثابتا بالفعل
وذلك اما بان يكون بالفعل من كل وجه او لا يكون كذلك والاول محال اذ الذي
يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة اصلا وكل ما
كان كذلك فلا معنى لكونه خارجا من القوة الى الفعل فلا معنى لكونه متحركا اذ قد حصل له
بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع
عليه الحركة واما الثالث فلان الحركة لابد ان تقع في مقولة من المقولات بالذات
لانها من الامور الوجودية وانحصار الموجودات في المقولات العشر فعند القوم تقع
الحركة في اربعة من المقولات بالذات وفي باقي المقولات بالعرض وعندنا تقع
الحركة في خمسة من المقولات بالذات الكم والكيف والاين والوضع والجوهر وانما

الرابع والخامس فلما عرفت من معنى الحركة انها الخروج من القوة الى الفعل تدريجا
فاذا شرع في الخروج كان الشروع مبدأ واذا انتهى الخروج كان منتهى له واما الزمان
فلما عرفت من انها امر تدريجي غير قار فلابد لها من زمان حتى تخرج من القوة الى الفعل
واعلم ان قولهم ان الحركة يتوقف على هذه الامور انه لابد في تحقق الحركة منها على ما صرحوا
به والا فالزمان لما كان مقدار الحركة كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي
عليه ايضا حتى ان الحركة قد يكون متاخرا في الوجود على الحركة كالبياض في حركة ابيض فلا
يتصور توقف الحركة عليه ثم اعلم ان اثبات الحدوث العالم الجسماني لما كان متوقفا
على حدوث الطبيعة وتجددها واثبات انها هي المبدأ القريب لكل متحرك فلنذكر بعض العبارات
من المصنف في كتابه الكبير ايضاحا للمقام واثباتا للمرام قال في كتابه الكبير فصل في اثبات
الطبيعة لكل متحرك وانها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية
او ارادية اما اذا كانت الاولى فظاهر ان فاعلها الطبيعة واما اذا كانت قسرية
فلان القسر العلة المعدة والعلة المعدة علة بالعرض ولذلك يزول القسر والحركة
غير منقطعة بعد حينا فلابد من استناد القواسر الى الطبيعة او الارادة واما اذا كانت
ارادية فان النفس انما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة وكثير من اولي البحث وان زعموا
ان النفس هي الفاعل القريب للحركات المنسوبة الى الارادة لكن التحقيق ان
المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل والارادة والشوق هو القوة المحركة المنبثة

والاوتار

والاوتار والرباطات وتلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الاعضاء والآلات جعلت
مسخرة اياها لانها منبعثة من النفس على الاعضاء لتدبير البدن ونحن متيقن بالوجدان
فضلا عن البرهان ان الامر المميل للجسم والصارف به من مكان الى مكان او من
حالة الى حالة لا يكون الا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة فالمبدأ القريب للحركة
الجسمية قوة جوهرية قائمة بالجسم اذ الاعراض كلها تابعة للصور المقومة وهي الطبيعة
ولهذا عرفها الحكماء بانها مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وقد
برهنوا ايضا على ان كل ما يقبل الميل من خارج فلابد ان يكون فيه ميل طباعي فثبت
ان مزاول الحركة مطلقا لا يكون الا الطبيعة وقد علمت ان مباشر الحركة امر سيال متجدد
الهوية ولو لم يكن سيالا متجددا لم يكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنها لاستحالة
صدور المتجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بان الطبيعة
لم تتغير لا يمكن ان يكون علة الحركة الا انهم قالوا لابد من لحوق التغير لها من خارج
كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية كتجدد احوال اخرى
في الحركات القسرية وكتجدد الارادات والاشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على
حسب التجدد الدواعي الباعثة على الحركة ثم قال واقول ما ذكره غير مجد في تصحيح ذلك
فان تجدد هذه الاحوال وتغيرها في آخر الامر ينتهي لا محالة الى الطبيعة لما قد علمت من
استناد القسر الى الطبيعة وعلمت ان النفس لا يكون مبدأ الحركة الا باستخدام الطبيعة

فالتجددات باسرها منتهية الى الطبيعة معلولة لها فتجددها هي مبدأ لسائر التجددات
البتة فان قيل انهم صححوا استناد التغير كالحركة الى الثابت كالطبيعة على زعمهم
بان اثبتوا في كل حركة سلسلتان احديهما سلسلة اصل الحركة والاخرى سلسلة متعطفة
من احوال متواردة على الطبيعة كمراتب بعد وقرب من الغاية قالوا فالثابت كالطبيعة
مع كل شطر من احدى السلسلتين على الشطر من الاخرى وبالعكس لا على سبيل المستحيل
كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم اقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير الى
الثابت وارتباط الحادث بالقديم فان الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلل
المعدة لها ولا بد في كل معلول من علة مقتضية ففرض السلسلتين نعم العون
على وجود امور مخصصة لاجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة وكلامنا في
العلة الموجبة لاصل الحركة فان الحركة معلولة وكل معلول لا بد له من موجب
لا ينفك ولا يتاخر عنه زمانا ولو كان كل من السلسلتين علة للاخرى يلزم
تقدم الشيء على نفسه ولا مخلص عن هذا الا بان يذعن بان الطبيعة جوهر سيال
انما تشخصت حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة والزوال وفاعل
محض شأنه الافاضة والافضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم
من القابل ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتصال فقد صح ان
تجدد المتجددات مستند الى امر يكون حقيقته وذاته متبدلة سيالة في ذاتها

وحقيقتها

وحقيقتها هي الطبيعة لا غير لان الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث و
كذا النفس من حيث ذاتها العقلية واما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة
كما سيجيء واما الاعراض فهي تابعة في الوجود للجواهر الصورية واما نفس الحركة
فقد علمت ان لا هوية لها الا التجدد امر وتغيره لا المتجدد فهي نسبة التجدد لا
الذي بها التجدد ثم عقد فصلا آخر في كيفية ربط المتغير بالثابت لقائل ان
يقول اذا كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علة تجدده
فالكلام عائد في تجدد علته وهكذا في تجدد علة علته فيؤدي ذلك اما الى التسلسل
او الى الدور او الى التغير في ذات المبدأ الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لكنا نقول ان تجدد الشيء ان لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج الى مجدد
وان كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج الى جاعل يجعله متجددا بل الى جاعل
يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول ومجعول اليه ولا شك في وجود
امر حقيقته مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة
والزمان ولكل شيء ثبات وفعلية ما وانما الفائض من الجاعل نحو ثباته و
فعليته فاذا كان ثبات شيء ثبات تجدده وفعليته فعلية قوته فلا محالة يكون
الفائض من الاول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية كما ان لكل شيء نحوا
من الوحدة وهي مساوقة للوجود بعينه فاذا كانت وحدته عين كثرة ما

بالقوة او بالفعل كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة
باحد الوجهين فالذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة والذي
فعليته عين القوة هي الهيولى والذي وحدته عين كثرة بالفعل هو العدد و
الذي وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم وما فيه فالطبيعة بما هي ثابتة ترتبط
الى المبدأ الثابت وبما هي متجددة يرتبط اليها تجدد المتجددات وحدوث
الحادثات كما ان الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعال
بانضمام الصورة ابداعا ومن انها قوة وامكان يستصح بها الحدوث و
الانقضاء والدثور والفناء فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما الذاتيين
واسطتان للحدوث والزوال في الامور الجسمانية وبهما يحصل الارتباط
بين الحادث والقديم ويحسم مادة الاشكال الذي اعيت الفضلاء في
دفعه وبعد هذه العبارات يتضح ان العالم الجسماني كلها حادثة بالحدوث
الزماني المتجدد في كل آن ولحظة ومن قال بقدم العالم لم يفرق بين
حال الوجود وحال المهية والفرق ان الحركة والزمان هويتهما هوية التجدد
والتغير واما الطبيعة فمهيتها ثابتة والوجود متجدد في كل آن ولحظة ومبدأ
هذا البرهان المشار اليه تارة من جهة تجدد الطبيعة وهي صورة جوهرية سارية
في الجسم هي المبدأ القريب لحركته الذاتية وسكونه ومنشأ آثاره وما من جسم

الا

الا ويتقوم ذاته من هذا الجوهر الصوري الساري في جميع اجزائه وهو ابدا
في التحول والسيلان والتجدد والانصرام والزوال والانهدام فلا بقاء
لها ولا سبب لحدوثها وتجددها لان الذاتي غير معلل بعلة سوى علة الذات
والجاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجددة واما تجددها فليس بجعل جاعل و جعل
فاعل وبها يرتبط الحادث بالقديم لان وجودها بعينه هو الوجود التدريجي
وبقاءها بعينها عين حدوثها وثبوتها عين تغيرها فالصانع بوصف ثباته وبقائه
ابدع هذا الكائن المتجدد الذات والهوية والذي جعله الحكماء واسطة لارتباط
الحادث بالقديم وهي الحركة غير صالح لذلك قد علمت ان الاشياء جميعا
تجددها بواسطة تجدد الطبيعة والطبيعة متجددة متحركة بالذات فالجاعل اذا
جعلها جعله متجددا والذاتي لا يحتاج الى جعل على حدة كما عرفت في مبحث الجعل
قوله وهي صورة جوهرية سارية في الجسم المراد بالصورة النوعية فلا يرد ايراد
الشيخ طاب ثراه ان الجسم مركب من الصورة والمادة فكيف يكون الصورة
سارية فيه اللهم الا ان يراد بالجسم المادة قوله وبها يرتبط الحادث بالقديم
قد عرفت الامر فيما سبق فان الحركة امر عقلي اضافي عبارة عن خروج الشيء
من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه وهو نحو من الوجود التدريجي والزمان
كمية ذلك الخروج والتجدد فالحركة خروج هذا الجوهر من القوة الى الفعل تدريجا

والزمان مقداره وشيء منها لا يصلح ان يكون واسطة في ارتباط الحادث
بالقديم وكذا الاعراض لانها تابعة في الثبات والتجدد لمحالها فلم يبق الا
ما ذكرناه وقد بسطنا القول المشبع لاثبات هذا المرام في سائر صحفنا بما لا
مزيد عليه واعلم ان اسد الاقوال عند الحكماء في ربط الحادث بالقديم قول
من قال ان الحوادث باسرها مستندة الى حركة دائمة دورية ولا تفتقر هذه
الحركة الى علة حادثة لكونها ليس لها بدو زماني فهي دائمة باعتبار وبها
استندت الى علة قديمة حادثة باعتبار وبه مستند الحوادث فان سئلنا عن
كيفية استغناء اعتبار ما الحادث عن حدوث علة مع انا حكمنا حكما كليا ان
كل حادث له علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو
الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له والحركة ليست كذلك
بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان هويتها الحدوث والتجدد فان كان ذلك
الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا الى ان يكون علة حادثة ونحن اذا
رجعنا الى عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي
يتجدد اما المعنى الذي هو نفس هوية التجدد والتغير فلا نجدها تحكم عليه بذلك
الا اذا عرض له تجدد وتغير زائد على ذاته كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن
بخلاف الحركة الدائمة وحدوث العلة التي تفتقر اليه المعنى الحادث لا

يلزم ان يكون حدوثها زائدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة
الدائمة فالحاصل ان لكل واحد من التغيرات الى شيء هويته هي نفس التغير
والتجدد والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها
نفس التغير صح ان يكون علة للمتغيرات والهوية التي هي التغير هي الحركة ولهذا
عرفها قوم بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى قال المصنف اعلى الله مقامه
هذا الكلام وان اندفعت به اشكالات كثيرة لكن فيه بعد خلل كثيرة الاول
ان الحركة امر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم الا تبعية ما اضيف اليه
اذ معناها كما مر خروج الشيء من القوة الى الفعل شيئا فشيئا فبالحقيقة الخارج
من القوة الى الفعل ذلك الذي فيه الحركة والحركة هي تجدد المتجدد وحدوث
الحادث بما هو حادث الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها
على وجود حادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشيء والعلة الموجبة
له يجب ان يكون موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر الى سبب حادث
يكون موجودا معه زمانا متقدما عليه طبعا ويجب ان يكون وجوده اقوى
من وجود معلوله والحركة ليست موجودة بالفعل الثالث كلام هذا
القائل يدل على ان الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك ا
لاعتبار مستندة الى العلة القديمة وهذا غير صحيح اذ الامر التجددي البحت

ليس له بقاء اصلا فضلا عن كونه قديمة واما الهيئة الكلية له فهي غير مجعولة
ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق الرابع انا قد برهنا على ان
جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه وكذا ما فيه من الاجرام
الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها الجسم الشخصي وهو غير قديم فقوله
علته قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة غير صحيح ايضا ثم
قال فالحق الحقيق بالتصديق ان الامر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود
الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية انفعالية
تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد وهذه الطبيعة
وان لم يكن مهيتها مهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث
كما ان الجوهر مهيته في الذهن غير مستغن القوام عن الموضوع ووجوده
في الخارج مستغن القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا يكون للمهية
اذا جردت عن اعتبار الوجود كما ان وجود الشيء متفاوت الحصول
بنفسه في الاشياء بالاشدية والاضعفية ومهيته ليست كذلك فلذلك
بعض الوجودات تدريجي الهوية بذاته لا بصفة عارضة الا بحسب الاعتبار
والتحليل وليست مهيته كذلك كوجود الطبيعة المتصلة للاجرام المادية
فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون الا متدرج

الحصول

الحصول لست اقول ان مهيته تقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر
عن امر زائد عليها حتى يستشكل احد فيه بانا قد نتصور طبيعة من الطبائع
الجسمانية بماهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والانقضاء والحدوث كما لا يخطر
ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية لها و
ذلك لان مبنى ما اورده على الاشتباه بين مهية الشيء ووجوده لان
حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لما عرفت مرارا من انه متشخص بذاته
وكل ما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود متحصلا
في الجزئي لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا والوجود مهية والكل ممتنع انتهى
كلماته الشريفة قوله الرابع انا برهنا الخ مبناه على ان نسبة الكلي الطبيعي
الى اشخاصها نسبة الاباء الى الابناء لا نسبة الاب الواحد الى الابناء
المتعددة كما يظهر من كلام من قال بقدم العالم اذ الطبيعة عنده ثابتة
والتغيرات عارضة وتغير العارض لا يثبت تغير المعروض واما عند المصنف
فالطبيعة متعددة بتعدد الافراد فاذا كان الافراد متغيرة حادثة
فالطبيعة ايضا حادثة اذ لا بقاء لها في حد ذاتها وبهذا الاصل ثبت المصنف
حدوث العالم الجسماني كلها لا بالحركة والسكون كما استدلوا المتكلمون
وقد عرفت ان الحركة والسكون بعد حدوث الافلاك والعلويات

فافهم واغتنم قال المص اعلى الله مقامه في كتابه الكبير الحركة بمنزلة
شخص روحه الطبيعة كما ان الزمان شخص روحه الدهر فالطبيعة بالقياس
الى النفس بمنزلة الشعاع من الشمس الحس تتشخص بتشخصها انتهى ومراده ره ان
قوام الحركة بواسطة الطبيعة كما ان قوام الزمان بواسطة الدهر وتارة
من جهة اثبات الغايات للطبايع وانها تستدعي من جهة استكمالاتها
الذاتية وحركاتها الجوهرية ان يتبدل عليها هذا الوجود ويزول عنها هذا
الكون وينقطع الحرث والنسل وينهدم هذا البناء ويصعق من في الارض و
السماء ويخرب هذا الدار وينتقل الامر الى الواحد القهار يريد ان
صدور الافعال من الطبايع موقوف على غاية ومنفعة ولا شك ان
الناقص بما هو ناقص لم يكن مطلوبا للعالي اولا وبالذات فالحركة
امر سببها انتقال الاشياء الى غاياتها بالتدريج والتدريج ثم المص اعلى
الله مقامه استشهد لهذا المطلب بكلام سيد الاولياء وخير الاوصياء امام
الموحدين وضياء العالمين عليه وعلى آبائه واولاده الطاهرين الاف
التحية والسلام حيث قال قال امير المؤمنين ع في خطب نهج البلاغة
مشيرا الى دثور العالم وزواله من جهة اثبات الغاية والرجوع الى
البداية كل شيء خاشع له وكل شيء قائم به قوله خاشع اي للامر التكويني

وان كان عاصيا بالامر التشريعي قوله قائم به اي قيام الفعل بالفاعل لا
قيام الصفة بالموصوف غنى كل فقير وعز كل ذليل وقوة كل ضعيف ومفزع كل
ملهوف هذه الفقرات متقاربة المآخذ وكلها دال على احتياج الممكن الى المبدأ
الفياض ومن تكلم سمع نطقه ومن سكت علم سره كناية عن احاطته بالاشياء اي
يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
ومن عاش فعليه رزقه ومن مات فاليه منقلبه لانه تعالى مرجع كل الامور الى الله
تصير الامور ولم يذكر المص تمام الخطبة بل ترك وسطها وانما اذكر تمام الخطبة
لشرفها وجلالتها وقال ع بعد هذه الفقرة لم ترك العيون فتخبر عنك لا يدرك
الابصار وهو يدرك الابصار لان شرط الابصار احاطة الجليدية لما يبصره
ولا يحيط به شيئا بل هو فوق كل شيء ومحيط على كل شيء واعلم ان الله تبارك
كما لا يدرك بالابصار لا يدرك بالاوهام والعقول ان الله احتجب عن
العقول كما احتجب عن الابصار وهذا الامتناع بملاحظة كنه الذات وكنه صفاته
تبارك وتعالى واما ادراك تجلى الصفات والاسماء فهو ليس من المحالات بل كل
موجود مدركه بقدر قابليته واستعداده وما من شيء الا تجلى بهذا التجلي الا
ان الخواص شاعرون والعوام لا يدركون ومن هنا قال سيد الاولياء ع
لم اعبد ربا لم اره مثنوی دلی کز معرفت نور و صفا دید ٭ بهر چیزی که دید

اول خداوند * وقال ع لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا وقال ایضا ولو
انکم ادلیتم علی الارض السفلی لهبط علی الله شعر بهر چه می نگرم صورت تو می بینم *
در این میان همه در چشم من تو میآئی * وروی ایضا ما رایت شیئا
الا ورایت الله قبله اومعه والقبلیة تحجب الرتبة والمعیة
والمعیة تحجب الوجود الا انه فی رتبة کما الا انه بکل شیء محیط واشار بالتقریر
والانکار الی مع هذا الجلاء ولا یتصور الانکار فکیف حال الخلق انکره قال الله تعالی
سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین
لهم انه الحق من ربهم اولم یکف بربک انه علی
کل شیء شهید قیل سانری کل عین بصیرتهم بنور توفیقی وهدایتی لیشاهدونی
بها فی مظاهر الافاقیة والانفسیة مشاهدة عیان حتی یتبین انه لیس فی الافاق ولا فی
الانفس الا انا وصفاتی واسمائی وانا الاول والاخر والظاهر والباطن ثم اکده
بقوله اولم یکف علی سبیل التعجب وقال سید الشهداء ع فی دعاء عرفه کیف یستدل
علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک ایکون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون
هو المظهر لک متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک ومتی بعدت حتی تکون الآثار
هی الموصلة الیک عمیت علیها رقیبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل
له من حبک نصیبا وقال ایضا تعرفت لکل شیء فما جهلک شیء وقال تعرفت

الی فی کل شیء فرایتک ظاهرا فی کل شیء فانت الظاهر لکل شیء شعر در دیده
دیده دیده میباید * وز خویش طمع بریده میباید شعر تو دیده نداری که ببینی
اورا * ورنه همه اوست دیده میباید * بل کنت قبل الواصفین
من خلقک ای کنت انت قبل کل الاشیاء فلیس شیء فوقک فی
حد الوجدان حتی یعرفک اذ الوجدان کما عرفت شرطه المقابلة والمحاذاة وهذه
الفقرة اول شاهد علی قدمه وکونه علة العلل وکونه تاما بل فوق التمام ویحتمل ان
یکون المراد ان العلم بوجودک لیس من جهة اخبار العیون بل من جهة انک قبل
الموجودات ومنبع الخیرات لم تخلق الخلق لوحشة ولا انفراد
اذ الوحشة دلیل العجز وضعف الوجود وانت قاهر علی کل شیء وفوق کل
شیء ولا استعملتهم لمنفعة واعلم ان بین النظار اختلاف شتی
فی ان افعاله تعالی هل کان لمصلحة وغرض ام لا وعلی الاول هل المصلحة والغرض
یرجع الی ذاته ام الی الخلق فالاشعری قائلون بانها لیست بالاغراض بل
یفعل ما یشاء ویحکم ما یرید جزافا لا یسئل عما یفعل وهم یسئلون عما یفعلون و
المعتزلة قالوا ان افعاله معللة بالاغراض لکن المصلحة عائدة الی الخلق والحق
انه تعالی یفعل لغرض العاید الی الذات لکن لا بقصد زائد بل الغرض هو نفس
ذاته کما قال هو تبارک وتعالی کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق

لا اعرف والغرض في ايجاد جميع الاشياء من كتم العدم واظهاره في حيز الوجود
معرفة ذاته وصفاته وافعاله والمقام لا يسع المجال ازيد من ذلك ولا يسبقك
من طلبك اذ انت قبل كل شيء ولا يفلتك من اخذت
اي لا يفلت منك والفلات بالفارسي رهيدن اذ انت محيط بكل الاشياء
ولا يمكن الفرار من ملكك ولا ينقص سلطانك من عصاك
لان سلطنتك ليس حاصلة باعانة شيء من الاشياء بل من قبل ذاتك و
وانت القاهر على كل شيء بقوتك وقدرتك ولا ينفع ملكك من
اطاعك اذ لا تحتاج بشيء من الاشياء ولا يرد امرك من سخط
قضاءك في الحديث القدسي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي
فليخرج من ارضي وسمائي وليطلب ربا سواي وقد استشكل بان الرضاء بالكفر
كفر وفسق وقد ورد عن الائمة الاطهار ان الرضاء بالكفر كفر وقد قال الله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر واجاب عنه الغزالي وغيره كالامام الرازي بان الكفر
مقضي لا قضاء لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي
واستصوبه مولانا الرومي وغيره من الصوفية وزيف هذا الجواب جماعة من الفحول
الكاملين منهم المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال وجوابه بان الكفر ليس نفس
القضاء انما هو المقضي ليس بشيء فان القائل رضيت بقضاء الله لا يعني رضاه

بصفة

بصفة من صفات الله انما يريد رضاه بما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي وقال
ان الجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية
معصية وقال السيد الداماد والفرق بين القضاء والمقضي هناك لا يرجع الى
طائل اليس اعتبار ما هو مقضي راجعا الى اعتبار القضاء فاذن انما الجواب الصحيح
على التحقيق ان الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات وبالمقضي بما هو مقضي بالذات
واجب والكفر ليس هو مقضي بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل انما تعلق
به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث لازم الخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر
فاذن انما يجب الرضاء به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر وانما الكفر الرضا
بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم الخيرات الكثيرة انتهى وقال المصنف اعلى الله مقامه
القضاء كالحكم قد يراد به نفس النسبة الحكمية الايجابية او السلبية ولا شبهة انها
من باب الاضافات وقد يراد بها صورة علمية طرفها تلك النسبة وكذا العلم والقدرة
والارادة واشباهها ففي الاول كون القضاء مرضيا بها يوجب كون المقضي مرضيا
به من غير فرق لان المعاني النسبية تابعة لمتعلقاتها فاذا قيل هذا القاضي او الحاكم
قضى او حكم قضاء شرا او حكما باطلا فالمراد منه المقضي ولا معنى لكون القضاء
بهذا المعنى خيرا او المقضي شرا واما على المعنى الثاني فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود
صور الاشياء الموجودة في هذا العالم الادنى جميعا في عالم علم الله تعالى على وجه

مقدس عن عقدا شريف الهى خال عن النقايص والشرور والاعدام والامكانات
ولا شبهة فى ان كل موجود فى هذا العالم الكونى ما بازائه فى ذلك العالم جهة وجودية
هى علة صدوره ومبدء تكونه وهى الكونها فى عالم الهية خير محض لا يشوبه شرية لان
عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا فى عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام ولذلك
قال تبارك وتعالى قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق حيث جعل الشر فى ناحية الخلق
فاذا تقرر هذا صح الفرق بين القضاء والمقضى واستقام قول من قال الرضاء بالقضاء
واجب لا بالمقضى انتهى كلامه ونعم ما قال العارف الرومى شعر چونکه بیرنگی اسیر
رنگ شد: موسى با موسى در جنگ شد: چون به بیرنگی رسی کان داشتی:
موسى وفرعون دارند آشتى: فى الكافى سئل العالم ع كيف علم الله قال ع
علم وشاء واراد وقدر وقضى وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد
فبعلمه كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته كان القضاء وبقضائه كان
الامضاء والعلم متقدم على المشية والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع
على القضاء بالامضاء فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما اراد لتقدير
الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء فالعلم بالمعلوم قبل كونه والمشية
فى المنشاء قبل عينه والارادة فى المراد قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات
قبل تفصيلها وتوصيلها عيانا ووقتا والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات

ذوات الاجسام المدركات بالحواس من ذى لون وريح ووزن وكيل
وما دب ودرج من انس وجن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس
فلله البداء فيما لا عين له فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء والله
يفعل ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل كونها وبالمشية عرف صفاتها وحدودها
وانشاها قبل اظهارها وبالارادة ميز انفسها والوانها وصفاتها وبالتقدير
قدر اقواتها وعرف اولها واخرها وبالقضاء ابان للناس اماكنها ودلهم عليها
وبالامضاء شرح عللها وابان امرها وذلك تقدير العزيز العليم وقد عرفت فيما سبق
معنى القضاء والقدر ومحلاهما فاعلم ان القضاء قد يكون معناه وجود الاشياء كلية
حيث لا تغير ولا تبدل فيه اصلا وقد يكون بمعنى الحكم وايجاب العلل والمراد
فى الحديث المعنى الثانى لا الاول اذ معنى الاول سابق على القدر ثم اعلم ايضا
ان هذا السائل سأل ع عن كيفية علمه تع بالجزئيات الزمانية والكائنة واجابه
ع عنها بما افاده من المراتب الستة المترتبة بعضها على بعض اولها العلم
لانه المبدء الاول لجميع الافعال الاختيارية والفعل الاختيارى موقوف
على القصد والارادة لما يصدر والقصد والارادة لا يصدر الا بعد تصور
ما يدعوه الى ذلك الميل وتلك الارادة والتصديق به تصديقا جازما او ظنا راجحا
فالعلم مبدء مبادى الافعال الاختيارية وثانيها المشية والمراد بها مطلق

الارادة سواء وجبت بعد العزم والاجماع ام لا وقد يخلف المشية فيها عن الارادة
الجازمة كالمشتاق ويشتهى شيئا ولا تعزم على فعله لمانع عقلا او شرعى واليها اشار
بقوله وشاء وثالثها الارادة وهى العزم على الفعل او الترك بعد تصوره وتصور
الغاية المترتبة عليه من خير ونفع او لذة واليها اشار بقوله واراد ورابعها
التقدير فان الفاعل لفعل جزئى من افراد طبيعة واحدة مشتركة اذا عزم على
تكوينه فى الخارج كما اذا عزم الانسان على بناء بيت فى الخارج فلا بد قبل الشروع
ان يعين مكانه الذى يبنى عليه وزمانه الذى يشرع فيه واليه اشار بقوله
وقدر وخامسها القضاء والمراد بهنا ايجاب الفعل كما عرفته واليه اشار
بقوله وقضى وسادسها نفس الايجاد وهو ايضا متقدم على وجود الشئ المقدر
فى الخارج ولهذا قال الحكماء الممكن ما احتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد و
اليه اشار بقوله فامضى ثم اراد الترتب الذاتى بين هذه الامور فقال فامضى
ما قضى لما اخر ولما كان البداء والفناء يحتملان معان اخر صرح المقصود بقوله
والعلم متقدم على المشية الخ ثم اشار على تسلط التقدير على القضاء والامضاء
بقوله والتقدير واقع على القضاء بالامضاء قوله فعنه البداء فبما علم متى شاء
وفيما اراد لتقدير الاشياء يريد عم ان يبين منشأ البداء وانه فى اى
مرتبة يمكن ان يقع فاشار بهذا الكلام ان البداء فى مرتبة المشية الجزئية و

التقدير الجزئية ولا بداء فى نفس العلم الاولى ولا بعد تحقق الفعل بل انه البداء
فى عالم التقدير الجزئى وفى لوح المحو والاثبات ولما كان القضاء على قسمين
قضاء حتم ومبرم وقضاء غير حتم وغير مبرم فاشار عم بقوله والقضاء بالامضاء
هو المبرم من المفعولات والمراد من المفعولات الجواهر العلوية يعنى ان ا
الكائنات والفاسدات ابداعهم بواسطة الجواهر العلوية وتفصل ما كان
يحتمل فيه البداء بقوله وذوات الاجسام الخ قوله فبالعلم علم الاشياء علما
ازليا وبالمشية عرف صفاتها الكلية وبالارادة ميز انفسها والوانها و صفاتها
لان الارادة كما مر هى العزم التام على الفعل بواسطة صفة مرجحة ترجح اصل
وجوده او نحوا من انحاء وجوده فبها يميز الشئ فى نفسه فصل تميز وبالتقدير
قدر اقواتها وعرف اولها واخرها لانه قد مر ان التقدير عبارة عن تصور
الاشياء العلوية على الوجه العقلى الكلى جزئية مقدرة باقدار معينة وبالقضاء
ابان للناس اماكنها ودلهم عليها لان الامكنة والجهات والاوضاع
مما لا يمكن ظهورها على الحواس البشرية وبالامضاء شرح عللها اى فصلها
وابان امرها اى اظهرها فى الخارج قوله وذلك تقدير العزيز العليم اى
ذلك الشرح والتفصيل والابانة والاظهار تقدير الله العزيز العليم الذى
قدر الاشياء فالمقام لا يسع ازيد من ذلك وقد بسطنا الكلام فى الاثر العين

فان كنت طالبا فاطلبه فى مظانه وقد ورد ايضا فى الكافى لا يكون شىء فى الارض
ولا فى السماء الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن وكتاب
واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر وبرواية اخرى لا يكون شىء
فى السموات ولا فى الارض الا بسبع بقضاء وقدر وارادة ومشية وكتاب
واجل واذن فمن زعم غير هذا فقد كذب على الله او رد على الله قال العلم اعلى
الله مقامه فالمراد بالاذن هو الامضاء الذى ذكر فى الحديث السابق والمراد
بالكتاب هو محل التقدير وهو جوهر نفسانى علوى وهو كالخيال فيما ينتقش
فيه صور الاشياء الكلية على الوجه الجزئى واما الاجل فالمراد به اما مدة زمان
العالم كله او زمان شخص واما منتهى زمان العالم وعمره الذى عنده القيامة
الكبرى او منتهى عمر كل احد الذى عند موته وقيامته الصغرى انتهى فاعلم
انه لا منافاة بين هذين الخبرين والخبر الذى شرحناه عند العارف بالاسرار
وكذا فى الخبر المروى عن ابى عبد الله عليه السلام حيث سئل عن الارادة فقال
الارادة عن الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله تبارك
وتعالى فاحداثه لا غير فتبصر ولا يستغنى عنك من تولى عن امرك
اى هرب واعرض عن امرك اذ امرك فوق كل الامور وسلطنتك فوق
كل سلطنة كل سر عندك علانية وكل غيب عندك

شهادة

شهادة اى السر والغيب عند الناس فقال انت الابد بلا امد
لك وفى الحقيقة الابد دليل للامد وقد قرر فى مقامه كل ما ثبت قدمه امتنع
عدمه وانت المنتهى لا محيص عنك اذ مرجع كل الامور اليك
وانت الموعد فلا منجا منك ولا ملجأ الا اليك
بيدك ناصية كل دابة المراد باليد عند اهل الظاهر البسط
والتسلط وهو عندهم مجاز فى الواجب ولكن الحق انه حقيقة واليد حقيقة واحدة
ذو مراتب فى الشدة والضعف كالوجود والقدرة والعلم لما برهن فى موضعه
واليد الالهى لا يحتاج الى عظم ولحم كما ان وجوده لا يحتاج الى قابل
نفس الوجود كما سبق وكذا العلم واللوح فى العالم العقلى بحسب الحقيقة
والدابة هنا معناها اللغوى اذ هو ادل على قدرته وقاهريته فقط و
اليك مصير كل نسمة اى ذى روح ثم بعد ما تكلم بنهاية الكمال
والتنزه قال سبحانك ما اعظم ما نرى من خلقك و
ما اصغر عظيمه فى جنب قدرتك وما اهول ما
نرى من ملكوتك وما احقر ذلك فيما غاب عنا
من سلطانك وما اسبغ نعمك فى الدنيا وما
اصغرها فى نعم الاخرة من ملائكتك اسكنتهم سمواتك

ورفعتهم عن ارضك هم اعلم خلقك بك واخوفهم
لك واقربهم منك فاعلم ان الملائكة على اقسام منها علامة ومنها
عمالة ومنها مهيمين ومنها ارباب الانواع ومنها حوامل العرش ثم اعلم كما
ان العوالم ثلثة عقلا ومثالا وجسمانا فكذلك الملائكة على اقسام ثلثة بعضها
عقلانية صرف وبعضها مثالا برزخي وبعضها جسمانية ولكل نوع بل كل فرد
من انواع الجسمانيات له املاك كثيرة كما نطق به الشريعة المصطفوية عليه
الآف التحية والثناء وههنا فائدة يجب التنبيه عليها وهي انه ثبت في
الشرع الانور ان النبي صلعم اشرف الخلايق من المبدعات والكاينات
وقد ثبت ايضا ان شرافة الشخص بحسب العلم اذ الكمالات مبتني جميعا بالعلم
والقدرة ومن كلامه عليه السلام ان الملائكة اشرف من جميع الخلايق
حتى من الانبياء فاعلم ان الانبياء سيما نبينا صلعم لهم مراتب ودرجات و
مقامات كما قال صلعم لي مع الله حالات لا يسع فيها ملك مقرب ولا نبي مرسل
وورد ايضا عنه صلعم كلاما حاصله انه في بعض الاوقات غافل عن نفسه
كما نظم الشاعر بالفارسية شعر گهی بر طارم اعلی نشینم گهی در پشت
خود نه بینم ودر مقام علياً ليلة سابق على جميع الملائكة والرسل المكرمين
وبالجملة مرتبة جميع الانبياء بل الاولياء اشرف من مراتب الملائكة
اوكلهم

اوكلهم لهم مقام لا يمكن التعدي عن هذه المرتبة فالمراد بقوله عليه السلام اعلم خلقك
بالاضافة الى ساير الخلايق فتبصر لم يسكنوا الاصلاب ولم يضمنوا
الارحام ولم يخلقوا من ماء مهين ولم يتشعبهم ريب المنون
اي حادثة الموت في الايام فانهم على مكانهم منك ومنزلتهم
عندك واستجماع اهوائهم فيك وكثرة طاعتهم لك
وقلة غفلتهم عن امرك لو عاينوا كنه ما خفي عليهم
منك لحقروا اعمالهم ولازروا على انفسهم ولعرفوا
انهم لم يعبدوك حق عبادتك ولم يطيعوك حق طاعتك
سبحانك خالقاً ومعبوداً بحسن بلائك عند خلقك
قال العارف الرومي شعر اي بلاي تو زراحت خوبتر اشقام تو زرخان
محبوب تر يار تو اينست ورنت چون بود ماتم اينست سورت چون
بود وقال في موضع آخر شعر در بلا هم ميچشم لذات او مات اويم مات
اويم مات او خلقت داراً وجعلت فيها مأدبة المادبة
بضم دال وفتحها الطعام الذي دعي اليه الانسان والمراد هنا
الجنة والداعي هو رسول الله صلعم كما في الخبر عنه صلعم ان الله جعل الاسلام
داراً والجنة مادبة والداعي اليها محمداً صلعم مشرباً ومطعماً وازواجاً

وخدمًا وحُصُودًا وانهارًا وزُرُوعًا وثمارًا ارسلت
داعِيا يدعوا اليها والداعي الرسل قرنا بعد قرن فلا الداعي
اجابوا ولا فيما رغبت رغبوا ولا الى ما شوّقت
اشتاقوا اذ الشيطان يغويهم ويضلهم عن سبيل الرشاد وسلوك
دار الاخرة بل اقبلوا على جيفة هي الدنيا قد افتضحوا باكلها
واصطلحوا على حبها اي اتفقوا على حبها ومن عشق شيئًا
اعشى بصره وامرض قلبه فهو ينظر بعين غير صحيحة
ويسمع باذن غير سميعة قد خرقت الشهوات عقله
واماتت الدنيا قلبه وولهت عليها نفسه فهو عبد
لها ولمن في يديه شيء منها حيث ما زالت زال اليها
وحيث ما اقبلت اقبل اليها لا ينزجر من الله بزاجر
ولا يتعظ من الله بواعظ وهو يرى المأخوذين على
الغرة حيث لا اقالة ولا رجعة كيف نزل بهم ما كانوا
يجهلون وجاءهم من فراق الدنيا ما كانوا يأمنون
وقدموا من الاخرة ما كانوا يوعدون فغير موصوف
ما نزل بهم اي شدايد الموت اجتمعت عليهم سكرة

الموت وحسرة الفوت ففترت لها اطرافهم وتغيرت
الوانهم ثم ازداد الموت فيهم ولوجا الولوج الدخول
قال الله تبارك وتعالى يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل والمراد
بادخالهما زيادتهما ونقصانهما باعتبار حركة الشمس فحيل بين احدهم
وبين منطقه هذا دليل على ان اول الحواس الذي ذهب الانسان
في سكرة الموت اللسان وانه لبين اهله ينظر ببصره ويسمع
باذنه على صحة من عقله وبقاء من لبه يفكر فيم افنى
عمره وفيم اذهب دهره ويتذكر اموالا جمعها اغمض جمعها
في مطالبها واخذها من مصرحاتها ومشتبهاتها اي
وجوه مباحة ووجوه مشتبهة قد لزمته تبعات جمعها واشرف
على فراقها تبقى لمن وراءه ينعمون ويتمتعون بها
فيكون المهنأ لغيره والعبء على ظهره المهنأ مصدر
هنوء الطعام والعبء الحمل والمرء قد غلقت رهونه بها
بعض يديه ندامة يقال غلق الرهن يغلق غلوقا اذا بقي في يد المرتهن
لا يقدر راهنه على تحصيله والمعنى انه لا يستحقه اذا لم يستفكه صاحبه و
كان هذا من فعل الجاهلية ان الراهن اذا لم يؤد ما عليه في الوقت المعين

ملك المرتهن الرهن فابطل الاسلام على ما اصحوله عند الموة
من امره ويزهد فيما كان يرغب فيه ايام عمره ويتمنى
ان الذي كان يغبطه بها ويحسده عليها قد حازها
دونه فلم يزل الموت يبالغ في جسده حتى خالط سمعه
فصار بين اهله لا ينطق بلسانه ولا يسمع بسمعه يردد
طرفه بالنظر في وجوههم يرى حركات السنتهم ولا
يسمع رجع كلامهم ثم زاد الموت التياطا اي التصاقا
فقبض بصره كما قبض سمعه وخرجت الروح من جسده
فصار جيفة بين اهله قد اوحشوا من جانبه و
تباعدوا من قربه لا يسعد باكيا ولا يجيب داعيا
ثم حملوه الى مخط اي الى خط سماه مخطا لدقته يعني اللحد ويروى
الى محط بالحاء المهملة وهو المنزل حط القوم اي نزلوا في الارض
واسلموه فيه الى عمله وانقطعوا عن زورته حتى
اذا بلغ الكتاب اجله وامر مقادير والحق اخر الخلق
باوله اي بلغ زمان اجل الكتاب الذي هو كناية عن عمر اجل
الشخص اذ لكل شخص كتاب واذا بلغ اجل الكتاب فقد بلغ اجل الشخص

الذي

الذي هو لوازم الكتاب فتم والمراد بالكتاب ام الكتاب الذي
فيه صور جميع الارواح بل عين الارواح على مذهب ويعبر عنه بالقضاء
الكلي يعني اذا قامت القيامة وبعثت الساعة ورجت الارض
رجا وبست الجبال بسا قوله والحق الخ اي تساوى الكل في شمول
الموت والفناء لهم وجاء من امر الله ما يريد من تجديد
خلقه اماد السماء وفطرها وارج الارض وارجفها
اي حركها وروى امار السماء والموران الحركة ولعل هذه الرواية
اولى لمطابقتها بقوله تبارك وتعالى ويوم تمور السماء مورا وتسير
الجبال سيرا ارج الارض ازلزلها وروى ورج الارض بغير همزة
وهو الاشهر وعليه ورد القران ارجفها اي جعلها متزلزلة والرجفان
الاضطراب وسمي البحر رجافا لاضطرابه وقلع جبالها ونسفها
ودك بعضها بعضا من هيبة ومخوف سطوته
نسفها اي قلعها من اصولها ودك بعضها بعضا صدمه ودقه حتى
يكسره ويسويه بالارض ومنه قوله تعالى وحملت الارض والجبال فدكتا
دكة واحدة اي رفعت من اماكنها فكسرتا كسرة واحدة و
اخرج من فيها فجددهم بعد اخلاقهم وجمعهم بعد تفرقهم

ثم ميزهم لما يريد من مسئلهم من خفايا الاعمال
وخبايا الافعال وجعلهم فريقين انعم على هؤلاء
وانتقم من هؤلاء فاما اهل الطاعة فاثابهم بجوار
وخلدهم في داره حيث لا يظعن النزال ولا تتغير بهم
الحال ولا تنوبهم الافزاع ولا تنالهم الاسقام ولا
تعرض لهم الاخطار ولا تشخصهم الاسفار واما
اهل المعصية فانزلهم شر دار وغل الايدي الى
الاعناق وقرن النواصي بالاقدام والبسهم سرابيل
القطران ومقطعات النيران في عذاب قد اشتد
حره وباب قد اطبق على اهله في نار لها كلب ولجب
ولهب ساطع وقصيف هائل لا يظعن مقيمها
ولا يفادى اسيرها ولا تفصم كبولها لا مدة للدار
فتفنى ولا اجل للقوم فيقضى منها في ذكر النبي
قد حقر الدنيا وصغرها واهونها وهونها وعلم ان الله
زادها عنه اختيارا وبسطها لغيره احتقارا فاعرض
عن الدنيا بقلبه وامات ذكرها عن نفسه واحب

ان

ان تغيب زينتها عن عينه لكيلا يتخذ منها رياشا
ويرجو فيها مقاما بلغ عن ربه معذرا ونصح
لامته منذرا ودعا الى الجنة مبشرا نحن شجرة النبوة
ومحط الرسالة ومختلف الملئكة ومعادن العلم وينابيع
الحلم ناصرنا ينتظر الرحمة وعدونا ينتظر السطوة

خاتمة الرسالة علم ان الطرق الى الله تعالى كثيرة لانه ذو فضايل و
جهات غير عديدة ولكل وجهة هو موليها ولكن بعضها انور واشرف
واحكم واسد البراهين واوثقها واشرفها اليه تعالى والى صفاته وافعاله
هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره فيكون من الشبهة الى النتيجة
لانه البرهان على كل شيء وهذه سبيل جميع الانبياء والصديقين سلام
الله عليهم اجمعين قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني
ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى واعلم ان للواجب
صفات واسماء عديدة ولكل صفة من الصفات مظهر ومجلاة تتجلى
فيها الاسماء والصفات والعالم كله مظاهر الاسماء والصفات تترائى
فيها صفات الحق ولكل شيء من الاشياء وجه من وجوه الرب الغني
المنزه عن حدي التنزيه والتشبيه ولما كان وجه الشيء بوجه عين الشيء

و بوجه غيره فمن جهة الاولى من شاهد الوجه فكانّه شاهد صاحب الوجه
قال الله تبارك و تعالى و لكلّ وجهة هو مولّيها اينما تولّوا فثمّ وجه الله و
قال سيد الساجدين عليه و على آبائه و ابنائه الطاهرين صلوات الله
و التسليم فى دعاء ابى حمزه بك عرفتك و انت دللتنى عليك و لو لا
انت لم ادر ما انت و فى دعاء الصباح يا من دلّ على ذاته بذاته
و قال العارف الرومى شعر خلق را چون آب دان صاف و زلال
و ندر آن تابان صفات ذو الجلال پادشاهان مظهر شاهى حق
عالمان مرآت آگاهى حق خوبرويان مظهر خوبى او عكس ايشان حسن
مطلوبى او قرنها بر قرنها رفت اى همام اين معانى بر قرار و
بر دوام آب مبدل شد در اين جو چند بار عكس ماه و عكس اختر بر قرار
و لمّا كان حقيقة الحق وجودا بحتا ليس يتغيّر به عدم و امكان و شرّ و
نقصان كما برهن عليه فى العنوانات السابقة من ان واجب الوجود
بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و كلّ وجود و فيض من سبحات
جوده و سبحات فيضه و بجر ذاته لكن بوجه اتمّ و الا نزل فكل
الوجودات من العقل و النفس و غيرها من لوازم حقيقة الوجود و
حقيقة الوجود كما عرفت منحصرة فى الواجب فالواجب جلّ و علا برهان

على كل شيء و لا برهان عليه اذ البرهان كما عرفت فى اوّل الكتاب ما يكون
حدّ الاوسط علة للاكبر و قد ثبت ايضا ان الحدّ الوسط فى جميع البراهين انّما هو
الوجودات الخاصة و علمت انّ الوجود منحصر فى الواجب و امره و فعله فهو
فى الحقيقة برهان على جميع الاشياء و قد علم بهذا التقرير الذى ذكر انّ
هذا المنهج اخصر و انور و اشرف و احكم و اسدّ و اوثق من جميع البراهين
التى قرّروها فى اثبات الواجب لكون النظر فيه فى الوجود و اطواره
و اشدّ افاته امّا على طريقة المتكلمين فلان المتكلمين اخذوا فى دليلهم الحدوث
او الامكان بشرط الحدوث او بشرط الحدوث امّا وجه الاخصرية فظاهر و
امّا وجه الاوثقية فلانه يمكن المناقشة فى دليل المتكلمين بان الحادث يحتاج الى
قديم و امّا انّ القديم يجب ان يكون واجبا فهو اوّل الكلام و يحتاج دفعه
الى برهان آخر و امّا وجه الاخصرية عن دليل الطبيعيين فهو ايضا ظاهر اذ الطبيعيون
تشبّثوا فى دليلهم بالحركة و امّا وجه الاوثقية فبيانه انّ الطبيعيين قد
استدلوا بالحركة من جانب المبدء فقالوا لا شكّ فى وجود متحرّك و لا
بدّ له من محرّك غير ذاته اذ الحركة امر ممكن لا بدّ له من علة لا محالة فيجب
الانتهاء الى محرّك غير متحرّك اصلا دفعا للدور و التسلسل و هو الواجب
و بعضهم استدلوا عن جانب الغاية حيث قالوا و لا بدّ له من غاية

اشرف من ذاته ومن مباشر التحريك فيجب ان ينتهي الى غاية لا غاية اشرف
منه وفناء للدور والتسلسل وهو الواجب وهذه متوقفة على مقدمات لا يخفى بعضها عن
تامل ومنهم من نظر الى النفس الانسانية وتقريرها ان يقال ان النفس خارجة في
كمالاتها من القوة الى الفعل فلابد لها من مخرج ويجب الانتهاء الى مخرج غير مخرج
وفناء للدور والتسلسل وهو الواجب واشار الى هذه الطرق بقوله تعالى فهؤلاء يستشهدون
بربهم عليه شهد الله انه لا اله الا هو ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على
افعاله وآثاره واحدا بعد واحد وغير واحد وهؤلاء يتوسلون في السلوك الى
معرفته وصفاته بواسطة امر آخر غيره كجمهور الفلاسفة بالامكان والطبيعيين بالحركة
والمتكلمين بالحدوث للخلق وغير ذلك وهي ايضا دلائل وشواهد لكن هذا
المنهاج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهي الى تلك الطريقة بقوله سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الخ والى هذه الطريقة اشار بقوله او لم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد وتقديم طريقة غير الالهيين لانه طريق انه وهو الى السبيل اسهل وان
كان الثانية اتقن واسد واعلم ان الصديقين يستشهدون من ذاته على
احدية ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو ومن احدية ذاته على ساير صفاته
ومن معرفته صفاته على كيفية افعاله الاوايل والثواني واحدا بعد واحد على
الترتيب حتى انتهى على الجسم والجسمانيات ولا شك ان هذا المنهج احكم واشرف

وادق

وادق واعلى لانه من العلة الى المعلول ولا شك انه يفيد القطع والدلائل الانية
وان كان من وجه دلايل لمية بناء على ما صرح به الشيخ الرئيس من ان قولنا
كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف استدلال من العلة الى المعلول لان المؤلف
وان كان معلولا للمؤلف لكن ذو المؤلف اعني مفهوم قولنا له مؤلف الذي هو الحد
الاكبر معلول للمؤلف فعلى هذا براهين الانية يجب الوجود الرابطي علة للمعلول يجب
الواقع لكن مقصودنا هنا ليس الوجود الرابطي بل الوجود في نفسه والا لم يكن
فرق بين اللمي والاني فتامل حتى يظهر لك حقيقة الحال فالربانيون ينظرون الى
حقيقة الوجود اولا ويحققونها ويعلمون انها اصل كل شيء وانها واجب الوجود
بحسب الحقيقة واما الامكان والحاجة والمعلولية فانما يلحق الموجود لا لاجل حقيقته
بل لاجل نقايص واعدام خارجة عن اصل حقيقته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب
والامكان والغنى والحاجة يصلون الى توحيد صفاته ومن صفاته الى كيفية
افعاله وآثاره وقد مر فيما اسلفنا من البرهان ما بزغ به نور الحق عن افق
البيان وطلعت شمس الحقيقة من العرفان من ان الوجود كما هو حقيقة بسيطة
لا جنس لها ولا فصل لها ولا معرف لها ولا برهان عليه كما سنوضحها البيان
فيما مر ويناسب هذا المقام قول القائل شعر هر چيز كه بديديم بدو يار شديم
هر جا كه بديديم گرفتار شديم ... كبريای حرم حسن تو چون روی نمود

چار تکبیر زدیم از همه بیزار شدیم ؛ مصحف روی احدیت لست ازیاد ببردیم چه
خوانیم دگر بر سر تکرار شدیم ؛ هرچه دادند بما آن دگری بهتر بود ؛ تا سزاوار برا
پرده اسرار شدیم ؛ سر اسرار حقایق چه بروی آوردیم ؛ بر سر اهل سخن ابر
گهربار شدیم ؛ مراده انا لما قصدنا وانقطعنا بعالم الطبیعة وعالم الجهالة و
عدم تجاوز بصرنا عنهما لما رأیت شیئا جمیلا ووجها جمالا لاجرمنا بان الجمیل و
الجمال منحصر بهما لا غیر فلما ترشح فی عالم الملکوت والجبروت ادنی ترشح فهمنا
وادرکنا ان جمیلا وجمالا فوق هذین فلم نزل هذه الحال والانتقال حتی
طلع الشمس من افق الحقیقة وارتفع الحجب الظلمیة وجاء نور الله الکاشف
علی الاشیاء ادرکنا ان ما سواه کسراب بقیعة یحسبه الظمآن ماء وان
غیر الحق کلها مستعار بالحسن والجمال غیر کامل فی مراتب البهاء والصنوة فلما
بلغنا هذا المقام اعرضنا عن الکل وافهمنا ان الکل لیس تام فی الکمال
وناقص مع مراتب الجمال وهذا معنی قوله ؛ گر بهای حرم حسن تو چون
روی نمود ؛ چار تکبیر زدیم از همه بیزار شدیم ؛ ومراده بالتکبیرات ا
الاربعة مراتب التوحید توحید الذات وتوحید الصفات وتوحید
الافعال وتوحید الآثار ونعم ما هذا الکلام الجلیل الذی حکاه الرب
الجلیل ایقاظا للعباد وارشادا للطالبین الی نیل الشرب حیث
قال

قال تبارک وتعالی فلما جن علیه اللیل رأی کوکبا قال هذا ربی فلما افل
قال لا احب الآفلین فلما رأی القمر بازغا قال هذا ربی فلما افل
قال لئن لم یهدنی ربی لاکونن من القوم الضالین فلما رأی الشمس بازغة
قال هذا ربی هذا اکبر فلما افلت قال یا قوم انی بریء مما تشرکون انی
وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین
قال المص اعلی الله مقامه فی باب العرش والکرسی فی شرح الاصول الکافی
کلاما حاصله ان الخلیل ع لما رأی رب النوع هذه الکواکب قال هذا ربی
لا نفس هذه الکواکب المحسوسة قال ره فی بیان ان لله سبعین حجابا من
نور ان لکل منها مراتب متفاوتة فی اللطافة والنوریة بعضها الطف من بعض
فلیست طبیعة الارض کطبیعة الماء ولا طبیعة الماء کطبیعة الفلک وعلی هذا القیاس
ولا یصل السالک الی حجاب من تلک الحجب الا ویظن انه قد وصل لکن
حال الخلیل ع فی سلوکه الی الله تع فان المراد من هذه الاجسام المضیئة هی
مراتب الانوار الملکوتیة لا صورها المحسوسة اذ کان یراها فی حال الصغر و
الجهال یعلمون ان الکواکب لیست بآلهة فکیف یخفی علی مثله حتی تغیر به ولکن
المراد نور من الانوار المعنویة التی هی حجب الله ولا یتصور الیه الا بالوصول
الیها واصغر النیرات السماویة الکواکب فاستعیرت لذلک النور لفظه

واعظمها الشمس ومنها القمر فعبر عن تلك المراتب الملكوتية النورية بهذه
الاجرام النيرة فلم يزل ابراهيم ع يصل الى نور بعد نور ويتخايل اليه في اول
ما يلقاه انه وصل ثم كان يكشف له ان وراءه امر فيترقى اليه حتى وصل الى الحجاب
الاقرب الذي لا وصول بعده قال هذا اكبر قال بعض الافاضل ويرد عليه
اولا انه مناف لنص اورده علي بن الجهم قال حضرت مجلس المامون وعنده
علي بن موسى الرضا ع فقال المامون يا ابن رسول الله أليس من قولك ان
الانبياء معصومون قال بلى قال فسأله عن آيات من القرآن فكان فيما سأله
ان قال له فاخبرني عن قول الله عز وجل في ابراهيم ع فلما جن عليه الليل
رأى كوكبا قال هذا ربي فقال الرضا ع ان ابراهيم ع وقع على ثلثة اصناف
صنف يعبد الزهرة وصنف يعبد القمر وصنف يعبد الشمس الى قوله ع وانما اراد
ان يبين لهم ويثبت عندهم ان العبادة لا تحق لما كان بصفة الزهرة و
القمر والشمس وانما تحق العبادة لخالقها وخالق السموات والارض وكان
ما احتج به على قومه مما الهمه الله عز وجل وآتاه كما قال الله عز وجل وتلك حجتنا
آتيناها ابراهيم على قومه فقال المامون لله درك يا ابن رسول الله
والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة وثانيا انه بناء على هذا المعنى
ان يعبد ع اربعة نيرات سماوية لا ثلثة فقط وثالثا قوله والكمال العلوي

ما

ممنوع ورابعا ان كان الابراهيم وصل الى مقام لا وصول بعده
فلا فرق بينه وبين نبينا حيث لم يصل الى مقام قاب قوسين الذي هو
مرتبة خاصة وخامسا انه يفهم من كلامه ان الوصول الى الحضرة الحق
يمكن للانبياء والحال انه يستفاد من الاخبار انه لا يمكن لاحد انتهى
محصل كلامه وفي البعض نظر لا يخفى ومراده بكلمة تصحيف ورد ولب
غير المعنى المتبادر المتعارف بل هذه الالفاظ موضوعة لمعان اخر عند
اهل العرفان قال العارف الرومي شعر من كه لب كريم لب دريا بود
من كه لا كويم مراد الا بود: مراده بالدرياء دريا الشهادة والبحر الذي
لا ساحل له كما قال الشاعر شعر ز درياي شهادت چون نهنگ لا برآرد سر
تيمم واجب آيد نوح را در وقت طوفانش: مقصوده ان العارف اذا وصل
او افنى بالكلية وصار يده يد الرب وبصره بصره ورجله رجله وصار [illegible]
وفانيا بالكلية وصار الغيب عيانا والعيان غيبا وارتفع الحجاب الذي يعبر
عنه بالامكانات والنقصانات ونظر ان الامكانات كلها معدومة ولا شيء
وتجلى انها كلها مطوية في تحت كلمة لا وجب التيمم للنوح الذي هو مستغرق
في الماء وان العارف اذا بلغ هذا المقام لم يبق له اثر الامكان الذي
الماء معبر عنه وجب التيمم على النوح وهذا وقع منافي البين والشيخ الام

الذي كان في يده قال المحشي وليس الاختلاف بين آحادها واعدادها الا
بالكمال والنقص والتقدم والتأخر والغنى والحاجة او بامور عارضة لها في
افراد حقيقة واحدة وغاية كمالها هي صرف الوجود الذي لا اتم منه وهي
حقيقة الواجب البسيطة المقتضية للكمال الاتم والجلال الارفع وعدم التناهي
في الشدة او كل مرتبة دون تلك المرتبة في الشدة ليست هي صرف الوجود
بل مع قصور ونقص وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود ولا من لوازمه
لانه عدم والعدم سلب اصل الوجود او سلب كماله والاول لا يجامعه وهو
ظاهر فالقصورات والاعدام انما طرئت للثواني من حيث ثانويتها وتأخرها
عن الاول على كماله الاتم الذي لا نهاية له والعدم والافتقار انما نشأتا عن
الافاضة والجعل ضرورة ان المجعول لا يساوي الجاعل والفيض لا يساوي
الفياض في مرتبة الوجود فهويات الثواني متعلقة على مراتبها بالاول فيجبر قصوراتها
بتمامها وافتقارها بغناه وكل ما هو اكثر تأخرا عنه فهو اكثر قصورا وعدما
فاول الصوادر عنه تعالى يجب ان يكون اصل الموجودات بغيره وهو الوجود
الابداعي الذي لا امكان له الا ما صار محتجبا بالوجوب للاول وهو عالم
الامر الالهي لا يسع فيها الا الارواح القادسية على تفاوتها في القرب
من الذات لانها بمنزلة الاضواء والعبارة عن جملتها روح القدس لانها
كشخص

كشخص واحد وهي ليست من العالم ولا واقعة تحت قول كن لانها نفس
الامر والعقول وبعدها مرتبة النفوس على درجاتها ثم الطبايع والصور
على مراتبها ثم بسائط الاجسام واحدا بعد واحد الى المادة الاخيرة التي
شانها القبول والاستعداد وهي النهاية في الخسة والظلمة قال الكفعمي في
بعض تصانيفه الموجود اما موجود بذاته قيوم بنفسه واما موجود بغيره قايم
بما عداه فالاول هو الله جل اسمه وله الاسماء الحسنى والصفات العليا
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وبيده مقاليد السماء والثاني اما جوهر
موجود لا في موضوع او عرض موجود فيه والجواهر اما جسماني او روحاني
والروحاني اما كامل او ناقص والكامل اما كامل بالفطرة الاولى او بالفطرة
الثانية والناقص اما مستكف بذاته وبما يقوم ذاته او غير مستكف والناقص
الغير المستكفي اما قابل للاستكمال او غير قابل له فالاول هم الملائكة المقربون
والثاني هم الانبياء والمرسلون والثالث هم الملائكة السماويون على طبقاتهم
والرابع هم النفوس البشريون في اول تكونهم وهم بمنزلة الملائكة الارضية
والخامس كنفوس الاشرار من الفسقة والكفار وهي بمنزلة الشياطين المطرودة
من عالم الرضوان الى عالم النقمة والخسران انتهى قوله لا امكان له
الا ما صار محتجبا بالوجوب الاول وهو عالم الامر الالهي المراد منه العقول

العادسة بدرجاتها والحجب النورية وفي الحديث ان لله سبعين حجابا
من نور والمراد بالحجب النورية العقول المجردة المرتبة في الوجود المتفاوتة
في النورية وهي مع ذلك انوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم لانها ليست
زمانية بخلاف غيره كالنفوس والطبايع وهي المراد بالحجب الظلمانية لانها زمانية
وكل ما هو زماني فللعدم دخول في حدود وجوده وليست نورية خالصة عن ظلمة
العدم وفي الحديث ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت
سبحات وجهه كل ما انتهى اليه بصره ويقال لها المهيمون لان كل واحد منهم
لا يعرف ان ثمة موجودا غير الحق لفنائه بالحق في الحق عن نفسه اذ لا نفس
له سوى الموجودة بالحق لاستيلاء سلطان الاحدية على وجودهم فمن لا وجود له
منفصلا عن معرفته له الا الملحق بالحق فلا يعرفون سواه اذ المعرفة فرع الوجود
وسمي بالقلم لانه يكتب جميع ما يجري في العالم على اللوح المحفوظ الذي هو المعبر
بالكتاب المبين جريا الى يوم القيمة بما قدره وقضاه وذكر بعض الكاشفين
ان لهذا القلم ثلثمائة وستين سنا من حيث ما هو قلم وله ثلثمائة وستون
وجها من حيث ما هو روح وثلثمائة وستون لسانا من حيث ما هو عقل وله
ثلثمائة وستون نهرا من حيث ما هو علم وهو ماء الحيوة وعين الحيوة
وهو المسمى بالروح كقوله تبارك وتعالى قل الروح من امر ربي وقوله وكلمته .

القاها

القاها الى مريم وروح منه ويسمى بالامر ايضا كقوله تبارك وتعالى وما امرنا
الا واحدة وبالكلمات كقوله عم اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما
خلق وبالمفاتح كقوله تبارك وتعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو
وبالخزاين كقوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
قوله ره وبعدها مرتبة النفوس فاعلم ان النفوس كالعقول واحدة
متكثرة واصلها ومبدأها عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الاقصى
اذ كل ما جرى في العالم او سيجري مكتوب مثبت في النفوس الفلكية فكما
ينتسخ بالقلم في اللوح الحسي نقوش حسية كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال
صور مضبوطة بعللها واسبابها على وجه كلي في فلك الصور محلها النفس الكلية
التي هي قلب العالم والانسان الكبير وكونها لوحا محفوظا باعتبار
انحفاظ صورها الفائضة عليها على الدوام في خزاين الله على وجه بسيط
عقلي لا باعتبار هويتها النفسانية لما علمت من طريقة المصنف انه كلما تعلقت
بالاجرام الطبيعية من النفوس وغيرها فهي متجددة والوجود حادثة غير باقية
ثم بعدها النفوس المنطبعة الفلكية متشخصة متجددة متعينة بعضها بخلاف
البعض في التعينات والتشخصات فالاول اعني نفس الكل محفوظة مضبوطة
مستمرة صورها لا مبتدل ولا تغير ويسمى بالقضاء التفصيلي لوح القلم الاعلى

كما عرفت وعلم بالنسبة الى ما تحته اعني الصور المنطبعة والثاني اعني الصور المنطبعة
نفوس جزئية لوح للقدر الذي هو محل المحو والاثبات على ما قال الله يمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب في الكافي مسندا عن جابر عن ابي جعفر ع
قال سألته عن علم العالم فقال لي يا جابر ان في الانبياء والاوصياء خمسة
ارواح روح القدس وروح الايمان وروح الحيوة وروح
القوة وروح الشهوة فبروح القدس يا جابر عرفوا ما تحت العرش
الى ما تحت الثرى ثم قال يا جابر ان هذه الاربعة ارواح يصيبها الحدثان
الا روح القدس فانها لا تلهو ولا تلعب قال العلامة النوري رفع الله درجاته
اقول فيه شهادة واضحة على تنزه العقل البسيط الاجمالي عن شوب التجدد
والتبدد وكون النفس من اعلى طبقاتها الى ادنى درجاتها يجب كونها
نفسا متجددة متبددة وان كان يجب كونها لوحا للصور الفلكية العقلية التفصيلية
ثابتة بالذات متجددة بالعرض ولهذه الدقيقة سميت بالقضاء التفصيلي وعبر
عن العقل البسيط الاجمالي بروح القدس وعن العقل التفصيلي بروح الايمان
ولذا نسب روح الايمان الى الحدثان لان المراد من التفصيل التفرقة
الزمانية للصور العقلية الكلية فهي ثابتة متجددة محفوظة غير محفوظة وفي
قوله ع يصيبها لطيفة لا يخفى لان تجدد النفس من قبل المادة لا من قبل

نفسها

نفسها فافهم واغتنم والتجددات التي للنفس بعد التجرد عن البدن ليس من باب
الحدوث والحدثان فاعتبر في لطف تعبيره ع فان كلام الملوك ملوك الكلام
انتهى ثم الطبايع والصور على مراتبها قوله ثم لبسائط الاجسام واحد بعد واحد
الى المادة الاخيرة التي شانها القبول والاستعداد فيه نظر اذ الهيولى مقدم
على الاجسام البسيطة كما لا اشتباه منه ثم ترقي الوجود منها بالتلطيف راجعا الى ما نزل
منه عائدا الى ما بدا منه بتهييج المواد وتحريك الاجسام واحداث الحرارة المهيجة
السماوية في الاسطقسات من مداور النيرات الموجبة لنشو النبات بعد الجماد
وسياق المركبات الى درجة قبول الحيوة وتشويق النفوس الى ان تبلغ
الى درجة العقل المستفاد الراجعة الى الله الجواد على العود يصير جسما ثم نباتا ثم حيوانا
ثم يصير ذا نطق ويسمى بالانسان وللانسان مراتب كثيرة الى ان يصير كاملا
ذا عقل مستفاد فالموجودات ابتدئت فكانت عقلا ثم نفسا ثم صورة ثم مادة
فعادت متعاكسة فصارت جسما مصورا ثم نباتا ثم حيوانا ثم انسانا ذا عقل فوجود
من العقل وانتهى الى العقل كما بدءكم تعودون وفي الحقيقة من الله البدو واليه
العود والشرف والكمال انما هو بالدنو من الحق المتعال ففي البدو كلما تقدم كان
اوفر اختصاصا وفي العود كلما تاخر كان اعلى والى البدو اشير بليلة القدر وانزال الكتب
تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر والى العود بيوم القيمة والعروج

والروح

المعنوي تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة وفي الاخبار عبر عنهما
بالاقبال والادبار في الكافي باسناده عن الصادق ع قال ان الله خلق العقل وهو
اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل
فاقبل فقال الله تبارك وتعالى خلقتك خلقا عظيما وكرمتك على جميع خلقي قال
ثم خلق الجهل من البحر الاجاج ظلمانيا فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فلم يقبل
فقال له استكبرت فلعنه ثم ذكر ع جنود العقل من الخيرات وجنود الجهل من الشرور
العرش كما عرفت له اطلاقات قد يراد به الجسم مع جميع ما فيه من الاجسام اعني
العوالم الجسمانية وقد يراد به ذلك المجموع مع جميع ما يتوسط بينه وبين الله سبحانه
من الارواح والعقول التي لا تتقوم الاجسام الا بها اعني العوالم كلها ملكها و
ملكوتها وجبروتها وبالجملة ما سوى الله عز وجل وقد يراد به علم الله الذي اطلع
عليه انبيائه ورسله وحججه صلوات الله عليهم خاصة وقد ورد الاشارة الى كل
منها في كلام الائمة عليهم السلام وعن الصادق ع انه سئل عن العرش والكرسي
فقال العرش في وجه هو جملة الخلق والكرسي وعاؤه وفي وجه العرش هو العلم الذي
اطلع الله عليه انبيائه ورسله وحججه عليهم السلام والظاهر ان مراده ع في هذا
الخبر هو الثالث وقد تبين في مقامه ان العالم بمجموعه شخص واحد عند اهل العرفان
والعرش محل استواء الرحمة الواسعة كما قال الله تبارك وتعالى الرحمن على العرش استوى

ولوح

ولوح القضاء الذي يعبر عنه في لسان الشرع بالقلم والعرش قلب العالم والمراد
باليمين هو الاقوى كما قال الله تبارك وتعالى والسموات مطويات بيمينه والاضافة
تشريفية كقوله تبارك وتعالى ونفخت فيه من روحي والنور والروح معناهما واحد
والمراد بالاقبال والادبار النزول والرجوع بالامر التكويني قال العلامة المحقق
نور الله ضريحه في حاشيته من كتاب الوافي وللنور ومثالا لهذا المقام يقرب به
معناه الى الافهام فنقول وبالله التوفيق مثال العقل ضوء الشمس اذا كان قائما
بذاته ومثال الماء الذي خلق من عذبه ارواح السعداء ومن اجاجه نفوس
الاشقياء جرم الارض الذي هو العلة القابلية في حدوث الاشعة والظلال
القابل لوقوعها عليه لمحاذاته الضوء وعدمها ومثال ارواح السعداء اللطيفة
المشعة من العقل بالذات اشعة ذلك الضوء المشارقة على وجه الارض
بعينه الاشعة وبقدر قابلية مواضعها ومثال ادبار العقل من العالم العلوي
الى العالم السفلي الذي هو عبارة عن تنزلاته نفسا ثم طبيعة ثم صورة ثم مادة
وقوع الاشعة من الضوء على الارض الاول فالثاني فالثالث فالرابع ومثال
اقباله الى العالم العلوي الذي هو عبارة عن معارجه جسما ثم نباتا ثم حيوانا
ثم عقلا بمراتبه الاربع رجوع الاشعة الى الضوء واتحادها معه كما كان على عكس
ترتيب الوقوع ومثال الجهل الظلمة الواقعة فيما لا يصلح من الارض لقبول

الشعاع اصلا لحجاب ذاته وكدورة جبلته ومثال ادبار الجهل شيئا فشيئا بحجب
بعدها من الضوء بسبب تزلزلات العقل ومعارضة المشار اليهما ومثال عدم اقبالها
بقائه على ظلمة المتاكدة المنتهية الى الغاية وقال ايضا في تفسير البحر الاجاج
اي من المادة الجسمانية الظلمانية الكدرة التي هي منبع التردد والآفات في هذا
العالم وهو اشارة الى العلة القابلة قال الله تبارك وتعالى وكان عرشه على الماء
اي كان بناء العالم الجسماني وقوامه على المادة التي لها قبول كل خير وشر كالماء
القابل للتشكلات المختلفة لسهولة فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج انتهى
والمراد من الجهل هنا ليس الجهل البسيط لكونه امرا عدميا اي عدم العلم عما
من شانه العلم والاعدام سلوب كمالات سلوبية محضة او ملكات ليس مخلوقة وليس
بالجهل المركب بالمعنى المشهور وهو صورة مخالفة للواقع بل المراد بالعقل والجهل
المذكوران في الحديث الوجود العيني احدهما عقلا صرفا والآخر نفسانيا ذو هوى
محض فكما ان الصورة العلمية اذا تاكدت في نحو الوجود واشتدت فيه صارت عقلا
وجوديا جوهريا فكذلك الصورة الوهمية الكاذبة اذا تاكدت واشتدت في وجودها
صارت شيطانا بعيدا عن الحق وهكذا الى ان ينتهي الى العقل الصرف الذي هو منبع
الخيرات ومنبع الكمالات والى الجهل الصرف الذي هو منبع الشرور والجهالات
والكثافات وهو الشيطان على دركاتها من الجن والانس والجهل ان يكون

المراد من العقل في هذا الخبر العقل المشرق على النفوس والجهل النفس من حيث
تدنسها بالعلائق البدنية او المراد من العقل القوة الداعية الى الخيرات والجهل
القوة الداعية الى الشرور او المراد من العقل النفس والجهل البدن فانه
منشأ الشرور فانظر الى حكمة المبدع البديع كيف ابدع الاشياء وانشأ الاكوان
من الاشرف فالاشرف فابدع اولا انوارا قدسية وعقولا فعالة تجلى لها
وتجلى فيها ما شاء فظهر منها افعاله واخترع بتوسطها اجساما كريمة صافية نيرة ذوات نفوس
حيوانية دائمة الحركات تقربا الى الله وعبودية له وحملها في سفينة ذات الواح ودسر جارية
في بحر القضاء والقدر بسم الله مجريها ومرسيها وامر ركبت فيها وجعلها مختلفة في حركاتها
ونسب اضواء النيرات المعدة لنشو الكائنات ثم خلق هيولى العناصر التي هي اخس
الممكنات وهي نهاية تدبير الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه بتكوين الاجساد
من تعديل العناصر والاركان ثم النبات من صفوها ثم الحيوان ثم الانسان واذا
استكمل بالعلم والكمال يبلغ الى درجة العقل الفعال فيه وقف ترتب الخير والعقل
اول اخر درجة الوجود وانه يفيض الخير والجود فاوحد عقولا فعالة ذات انوار واشراق
هم اول الصوادر وثواني المصادر وانهم مستغرقة في معرفة بارئهم وجودهم مستهلكة
بوجود جاعلهم ثم بعدهم نفوس الفلكية الكلية التي هي محل جوده وعرش وجوده البرزخ
الجامع بين الحدين والنشأة بين النشأتين لوح القضاء ومحل القدر المقوم

وجوده بالملائكة الاربعة قال الله تبارك وتعالى والذين يحملون العرش وفي الخبر انها
اليوم اربعة وفي القيمة ايدهم باربعة اخرى فيكونون ثمانية املاك ارجلهم في تخوم الارض
السابعة في الكافي قال امير المؤمنين ع ان العرش خلقه الله تعالى من انوار اربعة نور
احمر منه احمرت الحمرة ونور اخضر منه اخضرت الخضرة ونور اصفر منه اصفرت الصفرة و
نور ابيض منه البياض وعن امير المؤمنين ع انه قال السموات والارض وما بينهما
مخلوق في جوف الكرسي وله اربعة املاك يحملونه باذن الله ملك منهم في صورة الادميين
وهي اكرم الصور على الله وهو يدعو الله ويتضرع اليه ويطلب الشفاعة والرزق لبني ادم
والملك الثاني في صورة الثور وهو سيد البهائم وهو يدعو الله ويتضرع اليه ويطلب
الشفاعة والرزق للبهائم والملك الثالث في صورة النسر وهو سيد الطيور وهو
يدعو الله ويتضرع اليه ويطلب الشفاعة والرزق للطيور والملك الرابع في صورة
الاسد وهو سيد السباع وهو يدعو الله ويتضرع اليه ويطلب الشفاعة والرزق لجميع
السباع وبعدها النفوس المنطبعة لوح القدر ومظهر الخيال والامور الجزئية ومحل المحو
والاثبات والنسخ والبداء قال الله تبارك وتعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب قوله وحملها في سفينة ذات الواح ودسر المراد بالسفينة الاجسام الفلكية
وحملها اشارة الى النفوس الفلكية الحافظة على الاجسام قوله الالواح قد عرف ان
نفوس الفلكية كلياتها وجزئياتها الواح للقضاء والقدر وهذا معنى قوله ره وبحر القضاء

والقدر الى قوله الى ربك منتهاها قد عرف ان مرجع كل الامور هو الله تبارك وتعالى
قوله وثبت اضواء النيرات قد برهن في موضعه ان لكل كوكب من الكواكب
تاثير خاص ووضع خاص بالنسبة الى العالم الكائنة الفاسدة ثم بعدها هيولى العناصر
من ظاهر هذا الكلام يفهم ان هيولى العناصر غير هيولى الافلاك مع ان المصنف ره بين ان
هيولى الكل مشتركة ويمكن دفعه بان الهيولى لا قوام له في حد ذاته بل قوامه ووجوده
متقوم بوجود الصورة فهيولى الافلاك متحدة بالصورة الفلكية والافلاك سابقة
على الارض عند المصنف وهيولى العناصر متحدة لصور انواعها متقوم وجوده بوجودها و
بعدية بالنسبة الى الافلاك لا ينافي كون هيولى العناصر والافلاك مشتركا اذ لا تعين
للهيولى في حد ذاتها كما ان جنس الانواع المشترك المختلف بالنوع لا ينافي تقدم
بعض انواعها بالنسبة الى بعض اخر فتفطن قوله ثم الانسان اذا بلغ الى درجة
العقل فاعلم ان النفس الانسانية في اول الفطرة خالية عن النقوش والصور قابلة
بجميع الكمالات العقلانية وفيها باب الرحمة والعذاب فان النفس باب الله الذي
امر الله العباد بان ياتوا منه الى بيت الله المحرم وعرش الله الاعظم فهي صورة
كل قوة في هذا العالم ومادة كل صورة في عالم اخر فهي مجمع مجاري الجسمانيات و
الروحانيات فان نظرت الى ذاتها في هذا العالم وجدتها مبدا جميع القوى
الجسمانية وتستخدم سائر الصور الحيوانية والنباتية والجمادية فانها من اثارها و

ولوازمها في هذا العالم الملكوت نسبتها الى ذلك العالم نسبة البزرة الى الثمرة
فان البزر بزر بالفعل وثمرة بالقوة قال الله تبارك وتعالى فضرب بينهم بسور
له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب فللنفس درجات ودركات فان
اتبعت الهدى جعلها الله من المقربين وان اتبعت الهوى فصارت من سلك
الشياطين المطرودين ولنختم الكلام شرفا للاختتام بكلام
امير المؤمنين ويعسوب الدين ونور اليقين علي بن
ابي طالب عليه السلام دواؤك فيك وما تشعر وداؤك منك
وما تبصر اتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر
فاعلم اولا ان العالم الكبير عبارة عما سوى الله كلها جزوياتها وكلياتها ملكوتها وناسوتها
وان للكلية العالم قضاء وهو القلم الاعلى ولوحا كليا وهو النفس الكلي والواحا
جزئية نفسية وهي المسمى بالخيال الكلي فيظهر الفعل الجزئي في العالم الحادث الجسماني
الكوني وهو دفتر الوجود فالانسان ايضا يتوقف في اظهار فعل جزئي ارادي على
هذه الاربعة اذ فعله اولا في مكمن روحه الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء
كانه غير مشعور به وهو بمنزلة القلم الاعلى ثم ينزل الى حيز قلبه عند استحضاره واخطاره
بالبال كلية وهو بمنزلة صورة لوح القضاء وهو المسمى عند العرفاء بالنفس الكلي
ثم ينزل الى مخزن خياله مشخصة جزئية وهو المسمى بالخيال الكلي وهو لوح القدر و
ثم

محل المحو والاثبات ثم يظهر في الخارج وهو دفتر الوجود ولا شك ان نزول الآمال
لا يكون الا بارادة كلية ونزول الشئ بارادة جزئية تنضم الى الارادة الاولى
الكلية فيتخصص فيصير جزئية ثم يظهر الفعل في الخارج فعند ذلك يظهر ان الانسان
كتاب مختصر من كتاب الله المبين الذي هو عبارة عن العالم بل هو روحه وان
العالم بلا انسان كجسد سوي اذ قوام العالم بوجود الانسان والمراد بالانسان
الذي هو روح العالم هو الانسان الكامل الذي ظهر فيه جميع آيات الله وهو النبي
او الولي الكامل واعظم الارواح واعلاها روح نبينا وهو اصل العالم ومبدأ
العالم والانبياء والاولياء وكلهم من اشعة وجوده ونوره ولولاه لما خلقت [illegible]
لولاك لما خلقت الافلاك اول ما خلق الله نوري فهو المراد بقوله تبارك وتعالى
وعلم آدم الاسماء كلها فالانسان الكامل في الحقيقة العالم الكبير في المعنى والغاية
وان كان بحسب الظاهر والصورة صغيرا اذ هو المقصود الواقعي والمطلوب الاصلي
اذ لولاه لما خلق العالم فهو خليفة الله في الدارين وروح الله في النشأتين و
لولاه لاندكت السموات والارضون والدنيا باق بوجود هذا الكامل وفان
بفنائه وروح باقي المخلوقات ان كان مطيعا ومحبا له فهو ناج ومقرب عند الله
وان كان غير مطيع ومبغضا له فهو في الدرك الاسفل من النار ويظهر عند ذلك
سر الخبر الذي هو عن نبينا صلى الله عليه وآله من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة الجاهلية

ومعرفة نبيه ورسوله ووليه ومقامهم ومنازلهم بقدر الطاقة والاستعداد
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا تموتوا ميتة الجاهلية منكرين بالله ورسوله ووليه
وعليكم بعد معرفتهم اطاعتهم وانقيادهم اذ من البين الواضح الذي لا ينكر
اوايل العقول ان الله لم يخلق الخلق عبثا ولعبا وكان على القطع والجزم المقصود
كما عرفت في هذا الكتاب كرة بعد كرة معرفة ذاته وصفاته واسمائه ومعرفة
اوليائه وانبيائه واطاعتهم ثم بعد ذلك اوصيكم بترك الهوى واطاعة الشيطان
ومتابعة النفس الامارة وحب الدنيا فانها عجوزة بكرة غرارة مكارة طرارة
فرارة في كل ساعة منها هالك وقتيل وفي كل لحظة لها صديق وخليل معمورها
خراب حاصلها تراب فلنحمد الله تبارك وتعالى حمدا وثناء تاما

وقد جعلت هذه النسخة كاصل الكتاب
تحفة للملك العادل والسلطان الباذل
الذي كان بحر وسنة الابرار بشوكته معمور بلاد
الكفر بحرقهم مقهور وعلماء الاسلام به ولسانه
منصور عثمان الله تعالى في الثانين ونصره
في العالمين بحق سيد العرب والعجم محمد

صلى الله عليه وآله وعترته الذين
ختم بهم القلم وتم
بهم الرقم



